

TOMAS D. CASARES

IN MEMORIAM

SAPIENTIA

Revista de la Facultad de Filosofía

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000052885

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:

Tomás D. Casares: la vida del intelectual católico 167

ARTICULOS

- GUILLERMO P. BLANCO: *Universidad e integración del saber* 175
- GUSTAVO E. PONFERRADA: *El problema de Dios en la actualidad* 187
- OCTAVIO N. DERISI: *Los fundamentos filosóficos y el ámbito del derecho. Derecho natural, derecho de gentes y derecho positivo* 215
- CARLOS I. MASSINI: *Notas acerca de la concepción realista del derecho* 241
- BERNARDINO MONTEJANO (h.): *La filosofía política de Tomás Casares* 253
- ERNESTO PUEYRREDÓN: *Público y privado* 263
- FEDERICO TORRES LACROZE: *Algo más sobre el bien común* 277

Año XXXII

1977

Nº 125

(Julio-Setiembre)

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON
ALBERTO CATURELLI
ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA
calle 24 entre 65 y 66
LA PLATA — REPUBLICA ARGENTINA

TOMAS D. CASARES: LA VIDA DEL INTELLECTUAL CATOLICO

I

TRAYECTORIA INTELECTUAL DE TOMAS CASARES

1. — Unidad de vida intelectual y de vida cristiana

Pocas veces en la historia de nuestro País, se han conjugado tan fuerte y armoniosamente, inteligencia y vida y formación intelectual y conducta cristiana, como en Casares.

Fue maestro insigne en la doctrina del derecho y en la filosofía, y a la vez maestro insigne en su ejemplar vida cristiana.

Esta conjunción de la vida intelectual y de la vida cristiana abarca su larga existencia, sin claudicaciones ni desmayos, sin discontinuidad alguna.

Casares fue siempre así, desde su juventud, como estudiante, y luego en su edad madura y en sus últimos años. Y no digo vejez, porque Casares conservó la frescura de su juventud espiritual durante toda su larga trayectoria sobre la tierra, juventud que se trasuntaba en todas sus actitudes abiertas y sinceras, rebosantes de alegría y amor.

2. — La reconquista del pensamiento y de los valores cristianos

A. — Desde la cátedra

Casares inicia sus estudios universitarios en una época en que aún predominaba el pensamiento liberal y positivista. Profesores eminentes, católicos muchos de ellos en su fe y en su conducta personal, no lo eran en su pensa-

miento y en sus enseñanzas, inficcionadas muchas veces de un agnosticismo liberal.

En ese momento, aquella inteligencia realmente extraordinaria de Casares, sostenida por una voluntad y vida decididamente cristianas, se propone realizar lo que será el ideal de toda su existencia: reconquistar la verdad integral, natural y sobrenatural, y para ello restablecer y fundamentar el valor objetivo y trascendente de la inteligencia. Emprende esta ardua empresa del espíritu desde sus años de estudiante, y la continúa con ejemplar dedicación e inteligencia durante toda su vida desde la cátedra y desde la administración de la justicia, y sobre todo desde la institución que, junto con otros jóvenes católicos con sus mismas inquietudes, él más que nadie ayudó a crear y organizar con extraordinario vigor y clarividencia de sus objetivos, me refiero a los Cursos de Cultura Católica.

Desde su cátedra de Historia de Filosofía Medieval en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata y de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y la de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho de esta última, Casares encamina con un nuevo rumbo el pensamiento argentino: introduce el pensamiento cristiano y tomista en la Universidad argentina. Y lo hace con expresión profunda y brillante, fruto de su decidida convicción. Hizo conocer y respetar la concepción cristiana y el pensamiento de Santo Tomás en la filosofía y el derecho e hizo conocer también los principales representantes de esa corriente. Sus alumnos salían convencidos de una verdad, que les llegaba con amor en el vibrante verbo del maestro.

Precisamente porque la verdad enseñada estaba informada y brotaba de él con amor y con la pasión con que él la vivía, Casares fue siempre respetado y querido por sus alumnos y colegas, aun por aquéllos que no compartían sus convicciones intelectuales o cristianas.

Aquella pureza de vida y de intenciones, aquella alma transparente, llena de comprensión y bondad cristiana, llegaba y contagiaba a todos. Pocos hombres en la Universidad fueron como él tan admirados en su saber y a la vez tan queridos por sus condiciones humanas. Junto a él, a su generosa donación de sí, se experimentaba la alegría de ser amado.

B. — Los Cursos de Cultura Católica

Desde muy joven, Casares comprendió que su apostolado intelectual personal estaba limitado a los alumnos de su cátedra universitaria y a los lectores de sus libros y escritos; entendió que era menester crear una institución, que otorgara una formación cultural superior cristiana a los muchos jóvenes uni-

versitarios católicos que acudían a una Universidad agnóstica y laicista, y que les ofreciera un verdadero ambiente espiritual donde rehacer y complementar con amor su deficiente formación intelectual, con los aportes de la filosofía y de la teología cristianas, los cuales a su vez irradiaran sobre su conducta.

Tal fue el origen humilde en el nombre, pero realmente vigoroso de esta obra magnífica de los Cursos de Cultura Católica, fundados por un grupo de jóvenes universitarios, graduados y estudiantes, deseosos de adquirir una verdad integrada en la Verdad revelada de la fe y de la teología, para que les ayudase desde ella a organizar cristianamente toda la vida de la inteligencia y, bajo ella, todas las actividades de su vida.

De ese grupo sin duda quien descolló y supo imprimir a la Institución su vigorosa impronta y un intelectualismo y vida cristianos, fue Tomás D. Casares; quien, poco después de su fundación, ocupó su Presidencia durante muchos años. Bajo su conducción los Cursos de Cultura Católica alcanzaron un amplio desarrollo, y a la vez una gran madurez y una extraordinaria influencia. A los Cursos de Teología, Moral, Liturgia, Historia de la Iglesia y otros similares, bajo la dirección clarividente y decidida de Casares, se añadieron bien pronto, la Escuela de Filosofía, Convivio para los artistas, se creó la Revista Ortodoxia, que suplió a la primitiva publicación informativa, y se organizaron cursos extraordinarios con los mejores tomistas de Europa, entre otros con el P. S. Gilet, el R. P. Garrigou-Lagrange y J. Maritain, cuyas conferencias y permanencia en los Cursos durante casi dos meses difundieron el pensamiento de Santo Tomás en todo el ámbito de Buenos Aires y Argentina.

Los Cursos de Cultura Católica llegaron a ser una presencia viva del pensamiento católico, del tomismo, de la renovación litúrgica y de una fidelidad entrañable a la Iglesia, con un vigor y brillo extraordinario y a la vez con una conciencia realmente cristiana.

Los Cursos no fueron solamente lecciones y trabajos académicos, se constituyeron sobre todo en un ambiente del más alto nivel y autenticidad de la inteligencia y de la vida católicas, donde maestros y alumnos convivían una verdadera atmósfera y comunidad universitaria, que se nutría de un ardiente amor a la verdad y a la Iglesia.

En aquellos encuentros informales y largas conversaciones de intelectuales y artistas, de maestros y de estudiantes anhelantes de formación, se vivía con intensidad el amor a la verdad en todo su ámbito y se sentía la alegría de la fe y de la vida cristiana, el santo orgullo de ser intelectual católico y el anhelo ferviente de servir a la Iglesia desde la inteligencia y la verdad.

Con ese nombre tan modesto los Cursos de Cultura Católica llegaron a poseer un vigor intelectual extraordinario, que transformó la vida de quienes

participaban o se acercaban a ellos. Bien pronto la fama de los Cursos irradian sobre Buenos Aires y todo el País y aún más allá de sus fronteras.

Ninguno mejor que el propio Casares ha expuesto el ideal de estos Cursos de Cultura Católica, en los discursos que cada año pronunciaba al comienzo de sus tareas, y que el incansable Osvaldo Horacio Dondo —el Secretario de la Institución y brazo derecho del Director— logró reunir en ese hermoso volumen de Casares: "Situación de la Inteligencia en el Catolicismo". Con la hondura y claridad y con el élan tan suyo, Casares desarrolla su idea directriz de cómo toda verdad especializada ha de integrarse en la Verdad superior de la Filosofía y de la Teología cristianas: "La Integración del Saber", a cuya realización habría de dedicar en la Universidad Católica Argentina sus últimos esfuerzos hasta su muerte.

"Por los frutos se conoce el árbol". De los Cursos de Cultura Católica han salido los intelectuales católicos mejor dotados, de las más diversas áreas, pero sobre todo con la impronta de la formación intelectual superior cristiana, que integraba todo su saber. De ese grupo ha salido el más sólido y brillante conjunto de Profesores de la UCA, que nació como una transformación suya, con la incorporación de su espíritu como su mejor herencia. Por eso, podemos decir que los Cursos de Cultura Católica viven con todo su vigor en la más amplia y renovada Institución del Saber superior de la Iglesia. Por eso podemos afirmar también que la UCA, a través de la incorporación de los Cursos de Cultura Católica en ella, ha revivido la impronta intelectual y cristiana, el alma del maestro Casares.

C. — La Justicia

Casares había nacido para ser Juez; lo fue por vocación. Desde joven se inició en la Justicia y recorrió todos los grados del Tribunal, hasta ocupar la Presidencia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación.

Ejerció la magistratura inspirado siempre en la Justicia. Expresión de esa vida consagrada a brindar el derecho con justicia, es su hermoso libro: "La Justicia y el Derecho". Inspirado en el pensamiento cristiano, principalmente de Santo Tomás, en él desarrolla Casares el tema en sus múltiples aspectos con claridad y hondura, y a la vez con el amor y la fuerza, que brotaban de su vocación consagrada a brindar la justicia y el derecho. Este libro, aun sin pretenderlo, es la confesión de su propia vida y de los ideales de derecho y justicia, a los que sirvió con fidelidad y sin claudicaciones.

Sus sentencias fueron siempre ajustadas al Derecho Positivo, pero también al Derecho Natural en que aquél se sustenta. Desde ellas iluminaba el pro-

blema planteado y daba solución al mismo con un rico acervo doctrinal. Esa Doctrina, apoyada en los Códigos, sobrepasaba su letra, a la par que la enriquecía, porque se nutría de las fuentes últimas del Derecho Natural y de la Doctrina Cristiana, que sustentan la misma ley positiva.

La Justicia objetivamente impartida por el Juez se sustentaba también y se nutría en el dechado de vida justa y ecuaníme de quien la impartía.

También aquí, doctrina y conducta juntas se nutrían de una unidad de vida cristiana.

II

EL INTELLECTUALISMO CRISTIANO DE CASARES

3. — El camino de la inteligencia y de la verdad para alcanzar el bien del hombre y del cristiano

La actividad de la inteligencia poseía para Casares una hegemonía indiscutible para toda la vida humana.

Esta tesis se fundaba en que el acceso y la posesión del Fin supremo divino del hombre, como enseña Santo Tomás, se logra por la inteligencia.

De aquí que todo ordenamiento de la vida humana haya de comenzar por el ordenamiento de la vida intelectual, y éste a su vez por su sumisión fiel a la evidencia de la verdad o ser trascendente y, en definitiva, por su sumisión fiel a la Verdad infinita de Dios, sin la cual pierde todo sentido cualquier verdad finita y se desnaturaliza la vida misma intelectual.

De ahí también los esfuerzos de Casares por encauzar la inteligencia hacia su meta de la verdad: de la verdad inmediata de los primeros conocimientos vulgares y científicos, y sobre todo de la Verdad infinita, fuente imparticipada de toda verdad finita, y sin la cual ésta pierde su razón de ser y su sentido, se quiebra en el absurdo y en lo impensable.

Más allá todavía de esa Verdad divina, alcanzada con el esfuerzo de la inteligencia, está la Verdad de Dios, tal cual El se conoce a sí mismo, la Verdad que El nos comunica a los hombres por la Revelación, y que recibimos por la fe, que El mismo nos otorga como una gracia.

Pero en Casares no se trataba de una búsqueda puramente personal de la verdad, mediante la orientación recta de su inteligencia enriquecida por la fe, sino de un verdadero apostolado intelectual para conducir a los hombres, por el buen uso de la inteligencia, hacia la posesión de la verdad. Porque sabía él que únicamente desde esta verdad poseída —de la Verdad de Dios, sobre todo,

que fundamenta y da sentido a toda verdad participada, y más todavía de la Verdad cristiana de la fe— era posible iluminar y reconquistar a todo el hombre para una auténtica vida humana y cristiana.

La verdad con sus exigencias irradia sobre todo el hombre y lo ilumina en su ser y deber-ser, es decir, en el camino en busca de su perfección natural y sobrenatural, a la vez que lo estimula a recorrerlo sin desvíos ni claudicaciones.

4. — La vida iluminada y transformada por la verdad de la inteligencia y de la Revelación

La búsqueda de la verdad natural y revelada, no fue en Casares una fría investigación intelectual; constituyó más bien una entrega amorosa a esa verdad, que él sabía eran los destellos de la Verdad divina, y en última instancia, eran la misma Verdad, el Dios personal de su vida, el Dios de la Trinidad y del Verbo encarnado.

Toda la fuerza de su espíritu se concentraba en este sometimiento a la verdad, como una realización de una vocación total.

Porque Casares encarnaba una vocación decididamente intelectual, y todas las energías de su espíritu convergían hacia la realización de este valor supremo de su existencia: La verdad como Fin supremo divino, cuya posesión confiere a la persona su perfección humana y cristiana, con la felicidad, cuya contemplación aún en la penumbra de la vida presente, constituye una aproximación perfecta y una preparación para alcanzar la meta definitiva de la eternidad.

Así como algunos realizan su vocación en obras de caridad o en la predicación del Evangelio o en la administración de los Sacramentos y de otros ministerios y obras buenas, Dios le confirió a Casares una clara y decidida vocación intelectual, que lo condujo por un camino arduo de búsqueda incesante de la verdad, fin y plenitud de su vida y perfección cristiana. La vida espiritual y el apostolado cristiano de Casares fue el de la inteligencia: el someterla con fidelidad a la verdad en todas sus manifestaciones de su ser y deber-ser, y en vivirla en todas sus exigencias; y en conducir a los demás por ese camino, que lleva siempre a Dios, Verdad infinita, y desde Ella a realizarla en una vida ajustada a la misma.

Tan consubstancializado estaba con esta vocación, tan concentradas todas las energías de su espíritu en su realización, que podemos afirmar que Casares vivía para la verdad y de la verdad, que la luz de la Verdad irradiaba y se convertía en él en amor y vida. Pocos como él habían realizado tan plenamente el ideal cristiano proclamado por San Pablo: "Haciendo la verdad en la caridad" (Efesios, IV, 15).

La verdad hecha vida y vida de amor y de gracia, irradiaó con su luz y encendió con su fuego el ámbito de su actividad personal, de sus relaciones

familiares, de sus amistades tan intensas, y toda su actuación en la Justicia y en los demás sectores de su vida

De ahí que en la búsqueda de la solución de cualquier problema, comenzase siempre por plantear la verdad y sus principios.

De ahí también la supremacía que, en pos de Santo Tomás, otorgara siempre al orden teórico o contemplativo de la verdad, sobre el práctico o de la acción, el cual debía ser iluminado y dirigido por aquél.

De ahí también su idea clara de la Universidad, como órgano eminentemente teórico o investigador y transmisor desinteresado de la verdad, porque ella enriquece al hombre y le confiere su plenitud espiritual; y porque únicamente desde ella se puede buscar y encontrar las soluciones de los problemas prácticos y concretos.

5. — En la cima del espíritu: la experiencia de la Verdad

Toda esta extraordinaria y rica vida espiritual y cristiana de Casares, organizada desde la cumbre de la verdad natural y sobrenatural y toda la fidelidad y sometimiento a ella de su inteligencia y de su fe, alimentada por una profunda y a la vez sencilla piedad, debió culminar en la experiencia de Dios, Verdad suprema, por vía de amor.

Sin duda que en la cima de ese amor, acendrado y convergente de todas las energías de su espíritu en el Señor, debió alcanzar la intuición obscura pero viva de su presencia, la experiencia amorosa de Dios. En la cumbre de su vida, hubo de alcanzar la Verdad en la "llama de amor vivo", en la obscuridad, "tras la tela" del cuerpo que lo oculta.

Sin duda de esa experiencia brotaba la tranquilidad y la paz, con que esperó su muerte. Aquellas palabras, pronunciadas poco antes de morir: "Soy feliz, soy feliz, soy feliz, estoy en paz" ¿no eran la expresión del gozo intenso, que en esos momentos le brindaba la presencia amorosa de Dios, radiante y a la vez oculto en su alma?

En el término de una vocación intelectual cristiana, plenamente cumplida, alcanzaba ya —en las penumbras de la vida del tiempo— los resplandores fulgurantes de la Verdad divina, que amorosamente se acercaba y entraba en su alma desde la eternidad para tomarla plenamente en los goces de la visión.

Rota la "tela" del cuerpo, la presencia inmediata y radiante de la Verdad personal de Dios, traspasó su alma y la iluminó para siempre con los goces de la visión de la Verdad infinita plenamente poseída: "non in speculo", sino "sicuti est".

La vocación intelectual cristiana de Casares, llegaba así a su término, a su realización plena en la posesión inmediata de la Verdad. Ahora goza de la

Verdad, que siempre buscó y siempre amó, y a cuya consecución se ordenaron todos los esfuerzos de su noble vida con ejemplar fidelidad.

• • •

Todo lo dicho constituye, más que un motivo suficiente, una obligación para que SAPIENTIA quiera en este número rendir especial homenaje a la memoria de Tomás D. Casares. Como hombre, como pensador y cristiano es maestro y ejemplo vivo para muchos de quienes hoy son testimonio de la fe en Cristo en los ámbitos del pensamiento y en especial de la vida universitaria argentina.

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

UNIVERSIDAD E INTEGRACION DEL SABER ¹

I

1. — Una de las características de la cultura actual es el fenómeno de que en ella la multiplicación de los saberes reviste un carácter desorbitado y caótico. A este respecto cabe señalar:

- a) La atomización de los saberes. Lo que en rigor es parte de un saber, capítulo de una ciencia, busca constituirse como un todo cerrado. Una simple lectura de los curricula de ciertas carreras universitarias nos hace ver este fenómeno de división y crecimiento indefinidos.
- b) Lo que es mera empiria pretende invocar para sí la estructura de ciencia. Nada parece valioso (Artes, letras, etc.) si no reviste la denominación de "científico" (véase, por ejemplo, el paso de pedicuría a podología).
- c) Consiguientemente, se reclama para los saberes así constituidos una absoluta autonomía epistemológica.
- d) Se arguye para ello sobre la base de la *especialización* como división del trabajo intelectual y la necesaria libertad de docencia e investigación.
- e) Todo esto trae consigo una real imagen de caos, de multiplicidad sin orden ni jerarquía, de nivelación, sin relación intrínseca alguna entre los campos del saber.

2. — Desde hace tiempo tal situación ha sido observada y denunciada por la Filosofía, a la que compete, por su función sapiencial, buscar las raíces de

¹ El presente texto se elaboró a pedido del doctor Tomás D. Casares para servir de base de diálogo en las reuniones que promovía el Instituto para la Integración del Saber de la U. C. A. Se lo reproduce aquí, manteniendo su carácter esquemático; se han agregado, sin embargo, precisiones y algún desarrollo al texto original. Lo hago público como testimonio de profunda amistad y recuerdo de quien fue mi amigo y maestro en el pleno sentido de la palabra. G. B.

tal deformación y señalar los remedios. A título de ejemplo recordemos las siempre actuales páginas del análisis que Zubiri hace sobre nuestra situación intelectual ².

3. — Tal situación plantea el siguiente problema sobre el cual nos interesa ahora dialogar: ¿Cuál es la relación de los saberes, así caóticamente multiplicados y nivelados, con la idea de Universidad y de Universidad Católica? ¿Qué función cabe a la Universidad? La pregunta se apoya en la convicción de que toca como tarea específica a la Universidad, por ser tal, la consciente y sistemática aspiración y esfuerzo por realizar la *unidad* de los saberes, por descubrir un sistema de integración, una forma de articulación interna, un organismo, diríamos, si la metáfora no fuera peligrosa, de donde resulte un cierto tipo de unidad del saber. En rigor, nos ocuparemos hoy de llegar a una idea de lo que es integración del saber. Aspiramos aquí a señalar en segundo lugar la dirección en que, creemos, se debe buscar la respuesta al problema de la relación entre Universidad e integración del saber. Sólo tangencialmente nos referiremos a la especial posición que asume el problema en cuanto se lo pone en términos de Universidad Católica.

Tal idea de integración del saber ha sido enunciada por la U. C. A. en los llamados *Criterios generales*. Que el problema, como tal, es de singular importancia lo revela el hecho de la atención que se le concede en la actualidad ³.

II

4. — Para introducirnos en un campo tan difícil debemos antes indicar qué lenguaje vamos a usar y sobre cuáles supuestos teóricos nos vamos a apoyar ⁴.

- a) La expresión "saber" la usaremos en su sentido genérico más amplio, para designar toda forma de conocimiento sistemático, metódicamente obtenido, que trata de iluminar racionalmente cierto tipo de realidad. Y usaremos el término "epistémico" como adjetivo correspondiente. Así, Teología, Filosofía, Ciencia, son saberes, tienen estructura epistémica.
- b) Usaremos la expresión "ciencia" para designar lo que en el lenguaje contemporáneo se llama "ciencia", es decir, un especial tipo de saber

² X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, págs. 19-50; en especial 22-25, Madrid, 1944.

³ Véase, p. ej. "L'Université et l'intégration du Savoir", Ed. Univ., Fribourg, Suisse, 1970. Este libro contiene doce conferencias sobre el tema, tenidas en la Universidad de Friburgo, *Chemins de la Raison*, Recherches et Débats, Desclée de Brouwer, 1972. Contenido de esta obra son las conferencias y discusiones realizadas en la Università Studi Sociali, en 1971, organizadas por Pax Romana. El número especial de "Seminarium", intitulado *De Scientia et Scientiis*, de julio-setiembre de 1974, Romae.

⁴ Hablar de "supuestos", quiere decir, no que se trate de meras suposiciones sino de cierto bagaje de conceptos y enunciados que asumimos aquí sin aquí justificarlos, por razones obvias.

distinto de la Filosofía y de la Teología. Así, por ejemplo, biología es ciencia, tiene estructura científica ⁵.

c) Esto exige ciertas aclaraciones más:

c.1. No confundir Fe con Teología. La Fe es lo revelado, o el acto o hábito por el cual aceptamos o profesamos estas verdades; la Teología es un saber racional que se edifica sobre las verdades de la Fe como principios iluminadores.

c.2. La Filosofía es un saber (o varios) explicativo, racional, de lo real que toma como objeto el ente o determinado ente, busca su fundamento y causas, establece enunciados a partir de determinados principios. En consecuencia: la filosofía no es puro juego a priori de la razón, ni es mera generalización de los resultados de la ciencia, ni mera sabiduría moral (Piaget) sino que es un saber, o conjunto de saberes, con sus propios objetos, principios, métodos, propio cuerpo de enunciados...

c.3. La ciencia, como saber distinto de la Filosofía y Teología, es *por lo menos* una forma de saber, que acota una zona de la realidad, clase de ente, campo de objeto, que observa, describe y trata con sus propios métodos (en virtud de los cuales se establece sus propios límites), que enuncia explicaciones conexas entre sí, con un definido lenguaje, las reúne en un cuerpo teórico y hace posible aplicaciones. Comúnmente se distinguen ciencias naturales, matemáticas y humanas ⁶.

c.4. Consiguientemente:

c.4.1. Las ciencias son un saber de lo real, tienen un carácter realista, buscan conocer y explicar la realidad, tal o cual clase de ente.

c.4.2. Las ciencias si bien manifiestan *también* la naturaleza y propiedades de la inteligencia humana (conocimiento de lo uni-

⁵ Indudablemente no todos los escolásticos aprobarán nuestro lenguaje. Todavía se sigue definiendo a la Teología y a la Filosofía como ciencia, y quizá tengan razón. Justificamos fundamentalmente nuestro uso por el dicho de Santo Tomás: *loquendum ut plures*. Pensamos en primer lugar en un auditorio constituido por profesores de todas nuestras Facultades; además, no podíamos entrar en aclaraciones que nos alejarían del tema. Es cierto que el tratamiento exhaustivo del tema exigiría precisar el concepto de ciencia y la revisión de conceptos como positividad, hipotético-deductivo, axiomático, principio de verificabilidad, etc.; exponer a fondo la distinción entre partes integrales, subjetivas y potenciales y su posible aplicación en el campo del saber; desarrollar en todo su ámbito los modos de subalternación... Todo esto caía fuera de nuestro propósito que era el que los profesores de otras Facultades vieran la necesidad de integrar sus saberes en la Filosofía.

⁶ Nos parece que es la distinción que tiende a imponerse en nuestros días dejando a un lado expresiones como "ciencias de la cultura" o "ciencias del espíritu". No desconocemos tampoco las dificultades que tal distinción encierra.

versal, abstracto, etc.) no son de por sí mera expresión de la estructura a priori constituyente de los objetos.

- c.4.3. Las ciencias, si bien pueden usar un lenguaje de símbolos, sin embargo los símbolos como entes de segunda intención, remiten últimamente a lo real.
 - c.4.4. Las ciencias en sus explicaciones, enunciados, no agotan la racionalidad, vale decir, las ciencias no son el único modo de racionalidad explicativa ni la instancia última.
 - c.4.5. Las ciencias no son de sí *praxis* sino conocimiento, conocimiento que puede fundar un momento práctico y que puede reflexionar sobre la *praxis* para p. ej. ajustarla más a lo real, pero el momento cognoscitivo es siempre el esencial y primero, el fundamento de toda *praxis*.
- d) El saber es *disposición* o *hábito* de la inteligencia en virtud de la firmeza de sus principios, de sus explicaciones. Estos términos (disposición o hábito) designan la riqueza y el poder de la inteligencia, su *haber* intelectual, su disponibilidad o dominio en el orden de cierta clase de objetos⁷. En este ámbito debemos recordar brevemente tres cosas:
- d.1. Que las disposiciones o hábitos intelectuales al referirse a un cierto tipo de objeto acotan una región dentro de la totalidad del objeto de la inteligencia, que es el ser en toda su universalidad. Por eso es de suma importancia expresar en un saber qué campo de objeto estudia y bajo qué formalidad ("perfil" dice Zubiri). A esto llamamos "especificación" del hábito por el objeto formal o formalidad de objeto (*ratio obiecti*).
 - d.2. Estas disposiciones y hábitos, en razón de la vida intelectual, crecen en extensión y profundidad: podemos saber más cosas, extender nuestro conocimiento a más cosas (crecimiento extensivo), y podemos saber lo mismo pero mejor, con mayor radicalidad, más a fondo (crecimiento intensivo).
 - d.3. La natural condición humana hace que la inteligencia no pueda progresar sino mediante la *pluralidad* de hábitos. Pero a medida que se asciende en la escala de los saberes, paralelamente se tiende a la mayor unificación; por eso la Metafísica es un hábito y la Teología un hábito.

⁷ Dejamos de lado, aunque está implícito en todo el contexto, la referencia a la doctrina escolástica de la ciencia como conjunto de propiedades, de conclusiones, que se enuncian sobre un *subiectum*.

- e) Al usar la expresión “integración del saber o de los saberes”, integración se toma aquí en su sentido más común (p. ej. “tales personas integran tal equipo”) y no, por supuesto, en el sentido filosófico natural de “parte integral”, ni en el sentido ético de “parte integral” que Santo Tomás aplica para llegar a un cuadro clasificador de las virtudes morales⁸. A nivel de los saberes, este sentido filosófico nos puede resultar útil para la unificación de las diversas partes de un saber que en realidad son eso: partes integrales de un todo epistémico. En el uso que aquí le damos significa la relación de complementariedad entre dos o más saberes en virtud de la cual resulta una cierta *unidad* del saber. Hablar de relación no significa para nosotros ceder a un vacío correlacionismo de moda sino la afirmación de relaciones o sistemas de relaciones que derivan de *fundamentos*, que se encuentran en la esencia misma de los actos y objetos de estudio.
- f) Acerca del otro término de la comparación, “Universidad”, de lo que quiere decir, de sus funciones, etc..., nada decimos; baste con remitirnos al libro que es para nosotros en la U. G. A. la fuente de nuestro **concepto** de Universidad⁹.

III

4. — Para empezar con nuestra tarea, creemos entonces que es conveniente enumerar todo aquello que, por muy importante que sea, no es formalmente **integración del saber**:

- a) No se trata, de ninguna manera, de la unidad que resulta de la convivencia de los hombres que saben, investigan y enseñan en un mismo departamento. Esto es necesario pero no suficiente. Actúa como **estimulante**, con valor de ejemplo, útil para crear la conciencia de límites que es éticamente tan importante en este campo¹⁰.
- b) Frente a la denunciada “barbarie del especialismo”, tampoco significa la inclusión de materias culturales y humanistas dentro del curriculum de estudios a fin de atenuar —integrando los estudios técnicos con las humanidades— los excesos de la especialización y la consiguiente uni-

⁸ Santo Tomás no ha desarrollado explícitamente y en toda su profundidad, en orden a los saberes, la doctrina de las *partes* que tan maravillosamente aplicara en la clasificación de las virtudes morales.

⁹ Cf. OCTAVIO N. DERISI, *Naturaleza y vida de la Universidad*, Eudeba, Bs. As., 1969.

¹⁰ Ya Santo Tomás, comentando a Aristóteles en su precioso libro octavo sobre la amistad, había escrito: “Quando enim duo conveniunt sunt potentiores. Et in opere intellectualis speculationis dum unus videt quod alius videre non potest”. S. THOMAE AQUINATIS, *In decem libros Ethicorum... expositio*. Liber VIII, Lect. 1, núm. 15¹⁰, Marietti, Romae, 1949.

lateralidad y depreciación de lo humano. Esto debe hacerse para no llegar a una atrofia de los dinamismos espirituales del hombre. Pero nos ocupa otra cosa distinta.

- c) De ninguna manera se trata de mechar enunciados filosóficos o teológicos, para dar a las ciencias un carácter de ejemplaridad moral o religiosa, en el ámbito de las ciencias naturales o humanas, enunciados que no sean intrínsecamente exigidos por el exhaustivo análisis del objeto.
- d) No se trata tampoco de añadir a las ciencias, por importante que sea, una preocupación apologética o evangelizadora ¹¹.
- e) Tampoco se debe entender en el sentido de fundir la totalidad de los saberes en un solo saber (Teología, Filosofía, Ciencia), ya sea por identidad de objeto (el ente), o de método (p. ej. el análisis), o de tipo de saber (p. ej. la Física). Hay que admitir fielmente la diversidad genérica y específica de los saberes.

IV

5. — El problema inicialmente planteado encierra una serie de dificultades que debemos tener en cuenta:

- a) La ineludible necesidad de especialización personal en el campo del saber. La tendencia a tomar *pars pro toto*, o de caer en la barbarie del especialista es real, es una tentación, pero a su vez no hay progreso en ninguno de los saberes sin especialización.
- b) La integración del saber supone una cierta conciencia de límites en el campo de su propio saber, lo cual choca, inevitablemente, con la cómoda instalación en el saber adquirido. Entran aquí a actuar condiciones éticas del estudioso, como p. ej. voluntad de intercambio de información.
- c) La ausencia de buenas bases teóricas. Falsas ideas sobre lo que es la Teología, la Filosofía o la Ciencia, la ausencia de una Epistemología verdadera, construida sobre una adecuada noción de realidad y de conocimiento, y la abundancia de Epistemologías erróneas dificultan enormemente la tarea de la integración.
- d) La urgencia de intereses técnicos, el ejercicio profesional, etc., no otorgan el ocio requerido para los grandes planteos, sobre todo de índole

¹¹ La preocupación evangelizadora de la Iglesia, señalada en los últimos documentos, como veremos más adelante, recibe un adecuado lugar en la Universidad Católica por ser el ámbito de encuentro más alto entre el Evangelio y la Cultura. Véase, *Seminarium*, "Universitas Catholica et evangelizatio", oct.-dec., 1976, Romae.

filosófica. En el campo que nos preocupa es más fácil reunir a los profesores de una Facultad para una jornada de espiritualidad cristiana —muy necesaria, por otra parte— que para el tratamiento de un tema como la relación entre antropología filosófica y medicina, por ejemplo.

6. — ¿Sobre qué bases elaboraríamos una respuesta a nuestro problema?
- a) Creo que por razones de tiempo debemos excluir dos problemas, que tocan a nuestro tema, pero no principalmente.
- a.1. A nivel de cada ciencia uno puede preguntarse si esa ciencia reúne las condiciones de objetividad, de método, etc., que justifiquen que pueda hablarse de *una* ciencia, es decir, si posee unidad o es un conglomerado de teorías, enunciados (p. ej. “La Sociología”, “La Psicología”, etc.). En este asunto creo que sería útil el concepto arriba mencionado de “partes integrales”.
- a.2. A nivel de ciencias uno puede preguntarse qué relaciones guardan entre ellas (p. ej. Economía y Derecho, Biología y Química, etc.). Para esto reservamos el nombre de relaciones interdisciplinarias. Estas relaciones interdisciplinarias o multidisciplinarias son hoy objeto de suma atención por cuanto no se puede elaborar un programa, p. ej. de tecnificación agrícola, sin contar con la colaboración de economistas, biólogos, químicos, etc. Para muchos la interdisciplinariedad se reduce a esta colaboración, la cual, en verdad, manifiesta dos cosas: 1º) la renuncia a la autonomía (en sentido absoluto); 2º) que nos hallamos ante un *signo* que manifiesta, de algún modo, una conexión más profunda de las ciencias.
- b) Uno puede preguntarse, y aquí entramos de lleno en nuestro problema, si cada ciencia no es un saber intrínsecamente *inacabado*, *limitado*, de modo que ciertos problemas que se refieren al *acto científico* (la estructura del conocimiento epistémico) y al *objeto científico* (el ente que estudia), exijan ser planteados necesariamente, para su total esclarecimiento, a nivel filosófico. Entonces hablamos de integración del saber.
- b.1. Llamamos *acto científico* al o a los actos de conocimiento en los cuales intervienen, en íntima unión, la sensibilidad y la inteligencia del hombre. Estos actos son intencionalidad directa de objeto (las más de las veces) o intencionalidad refleja de sujeto (en algunos campos de la Psicología). El hombre de ciencia pone tales actos sin estudiar a fondo su naturaleza (lo cual por otra parte, no constituye su interés primordial). Mediante el ejercicio normal de tales actos piensa develar la realidad. Pero estos actos plantean un problema de Gnoseología y de Epistemología;

es decir nos ubican a nivel *filosófico*. La llamada *Epistemología Científica*, no es en rigor científica por ser ciencia sino porque versa sobre la ciencia. Esto debe distinguirse cuidadosamente de la reflexión que el científico hace sobre su propia metodología, procedimientos, en orden a mejor adecuarlos a la develación de su propio objeto. Hablamos entonces de *metodología científica general o especial*, según los casos. La Epistemología es en la actualidad uno de los campos más importantes de la filosofía por ser el lugar de encuentro de los científicos que buscan ir a los fundamentos, y los filósofos. De aquí la importancia de enfocar como tarea de la U.C.A. la elaboración de una Epistemología sobre las tesis del realismo gnoseológico y el contacto con todos los tipos de ciencias. Podemos entonces enunciar una *primera forma* de integración del saber: Toda ciencia, en razón del acto científico, que es acto de conocimiento, remite para su plena elucidación, a una instancia filosófica que se propone el conocimiento científico como objeto propio (Gnoseología y Epistemología).

- b.2. Toda ciencia es saber de *objeto*, de tal o cual tipo de ente. Cuando el esclarecimiento acabado de un cierto tipo de objeto y de los problemas que plantea exige el paso a otro tipo de saber (la Filosofía) en el cual dicha elucidación se constituye como tarea propia, tenemos la *segunda forma* de integración del saber. Pongamos p. ej. tal problema de la Psicología: qué es la percepción sensorial. La Psicología en razón misma de su estructura epistemológica no puede decir la palabra última sobre la naturaleza del conocimiento perceptivo. A veces, sobre otro problema, p. ej. que és el alma sensitiva, por idéntica razón, porque escapa a su propia metodología, no puede decir palabra alguna. En ambos ejemplos, la última o la única palabra pertenece a la Antropología Filosófica. Hablamos entonces de una *segunda forma* de integración, *por razón de objeto*. Cuando en todos los campos de las ciencias se señalan problemas sobre los cuales esas ciencias **no** agotan la explicación del objeto y se anhela mayor claridad, el paso al saber filosófico, cuando se lo admite, suele expresarse en fórmulas como: filosofía de..., metafísica de..., p. ej. filosofía o metafísica de lo orgánico, filosofía del espacio, etc....¹².

¹² Lo cual, en el fondo, aunque implique un reconocimiento de **ulterior** instancia filosófica, conspira contra la unidad de la Filosofía, porque se cae en el peligro de tomar *pars pro toto* y se oscurecen los vínculos con las disciplinas filosóficas fundamentales, de las cuales dichas *filosofías*... forman parte. También en este campo, por el abuso de términos como *metafísica de...* podemos caer en confusión. Para nuestro interés de aquí y ahora es suficiente con señalar el valor de reconocimiento de instancia filosófica. Idéntico peligro se advierte también a nivel teológico. Creemos que por hoy es suficiente con señalarlo.

b.3. Toda ciencia y toda filosofía es saber de tal o cual clase de ente. Como todo ente es realización participada y analógica del Ser, y los principios del ente se realizan en todos los entes, corresponde a toda ciencia y filosofía integrarse en la Metafísica como saber supremo del ente y sus principios, como la más alta Sabiduría natural. Tenemos entonces una *tercera forma* de integración, que se denomina tradicionalmente subordinación o subalternación común de todos los saberes naturales a la Metafísica. Si quisiéramos brevemente explicitar los fundamentos últimos de la integración de los saberes con la Metafísica, diríamos que se apoya en:

b.3.1. Que Dios, que es Uno, es la fuente de toda realidad, de todo ser.

b.3.2. Que el ente tiene una *unidad* analógica de participación y realización múltiple en lo real.

b.3.3. Que la inteligencia humana posee un apetito natural, un dinamismo innato de interiorizar en sí la totalidad de lo real.

b.4. Toda ciencia en cuya consideración *entra* como objeto propio la actividad humana de conducta (*actus humanus*), Economía, Política, etc., y de fabricación y producción (Tecnología), no puede prescindir en última instancia de la consideración de los fines de la vida humana, por lo cual se encuentra siempre en relación de dependencia con el saber filosófico que versa sobre los fines de la vida humana (Ética en sentido amplio). Se habla entonces de una *cuarta forma* de integración, o como se dice en lenguaje escolástico, de subalternación a la filosofía moral en razón de los fines.

7. — Las cuatro formas de integración del saber que hemos visto son formas de integración de las ciencias en la Filosofía. Por eso queda como algo completamente trunco una Universidad en donde la Filosofía no realice su esencial función integradora.

8. — Podemos ahora explicitar un poco más el concepto de integración del saber. Una integración del saber no es la reducción de todos los saberes a un solo saber, por identidad. La integración del saber es una *unidad analógica*, no es un organismo o unidad substancial sino una unidad en la cual las partes (saberes) conservan su propia estructura epistémica y, si se quiere, su relativa autonomía. Esta unidad es una unidad relacional (como p. ej. lo es una comunidad) que se apoya en los nexos que tienen su fundamento en la *naturaleza* misma del acto epistémico y del objeto de cada saber, nexos que vinculan entre sí a las ciencias, a las ciencias con la Filosofía, y a ciencias y Filoso-

fía con la Sabiduría humana más alta que es la Metafísica. Estos nexos relacionales deben ser descubiertos y profundizados en el análisis de los problemas de cada campo de saber; lo cual constituye una tarea conjunta de hombres de ciencia y de filósofos, y su lugar adecuado (no exclusivo) es la Universidad.

9. — Se presenta un problema de aplicación de lo dicho, problema que llamaríamos de didáctica universitaria, sobre el cual quisiéramos hacer unas reflexiones. Si las ciencias se integran en la Filosofía, ¿se debe comenzar el estudio de una ciencia determinada a partir del señalamiento de esta integración? ¿O esta integración debe aparecer como exigida terminalmente por el análisis del objeto? El tema es más antiguo que lo que sospechamos: ¿Cuál es el orden a seguir en el estudio de la filosofía natural? ¿A partir de los principios hilemórficos? ¿Se estructura la ética filosófica a partir del fin último del hombre o este tema es el coronamiento de la Ética? Vayamos a un ejemplo más cercano a las inquietudes de los oyentes. Se sostiene (equivocadamente) que la Economía es axiológicamente neutra, que la consideración de los fines éticos en Economía viene extrínsecamente en función de las convicciones del economista. El profesor de Economía en una Universidad Católica, ¿puede comenzar su enseñanza con el enunciado de los fines morales del hombre y bajar luego a su aplicación al campo económico? Indudablemente que sí, ya que los fines en el obrar desempeñan el papel de principios y, sobre todo, si los alumnos poseen ya una suficiente formación filosófica de modo que tal procedimiento no les aparezca como una postulación gratuita y extrínseca. (Los escolásticos dirían que el profesor procede aquí *via iudicii*, es decir en función del saber constituido). Pero también puede el profesor no comenzar así y exponer descriptivamente las relaciones económicas, analizarlas a fondo y hacer ver al alumno que siempre implican una concepción del hombre y de los fines de la vida humana, hacer ver que quienes proclaman la neutralidad axiológica se manejan con filosofías implícitas, nada neutras, etc...¹³. En este segundo caso la afirmación de los fines éticos aparece como algo más claramente exigido, menos extrínseco al quehacer científico. Creo que el fondo es un problema de preferencia metodológica y creo también que la didáctica actual preferiría este segundo punto de vista. El asunto queda abierto a la discusión.

VI

10. — Una breve consideración sobre un tema que no nos concierne en este diálogo. La Fe y la Teología sobre ella fundada, agregan un aspecto nuevo, original y de alto valor a lo dicho hasta ahora. No se trata simplemente de

¹³ A. UTZ, *Entre neoliberalismo y neomarxismo*, Herder, Barcelona, 1977, ha mostrado con toda claridad (en especial, págs. 137 y sigs.) el fondo filosófico-antropológico en toda concepción del orden económico.

una esfera más amplia que incluya las dos anteriores, donde se integrarían Ciencia y Filosofía, sino de otro tipo de relación integradora. Con la Revelación entra el carácter *salvífico*, de salvación del hombre. Este conjunto de la Revelación divina (verdades, normas, actos culturales, Iglesia) afecta de *otro modo*, es decir, por razón de su finalidad, a la Filosofía y a las ciencias. Y esta nueva relación es tarea específica de una Universidad que se llame Católica. De aquí la importancia de la evangelización en la Universidad Católica.

En este marco la Sagrada Teología usa de la Filosofía y de las ciencias y, en especial hoy, de las ciencias humanas, que se encuentran en función ancilar.

Pero, también, y es otro problema, hay que tener en cuenta que la relación nueva fundada en el carácter salvífico de la Revelación, no sólo deja intactas las cuatro formas de integración antes expuestas sino también que, con relación a tal fin, quedan fuera de su ámbito buena parte de las ciencias y de la filosofía.

11. — Dijimos que los saberes eran disposiciones o hábitos de la inteligencia; hemos hablado también de la “especificación de tales hábitos”. Pero el *ejercicio* de tales hábitos y disposiciones implica el acto de voluntad y, consiguientemente, fines del ser actuante (*finis operantis*) que es el hombre. Como todo acto humano es puesto formalmente en función de un fin ético (explícito o implícito), son de máxima importancia los fines que motivan al hombre de ciencia en el ejercicio de su saber; no puede substraerse a ello. Esto hace que este ejercicio debe estar integrado en un sistema de fines morales y religiosos, y por eso encierra un alto valor de ejemplaridad ético-religiosa y hace del científico una *personalidad* fuertemente estructurada. Esta ejemplaridad del profesor que integra su saber dentro de su conducta total, de su vida religiosa, de su dedicación al estudio, de su trato con el alumno, del reconocimiento de sus propios límites, es de singular importancia en el campo universitario y, por ello hablamos de una integración subjetiva, altamente valiosa aún allí donde no es señalable ninguna vinculación *directa* con la Revelación (p. ej. en la enseñanza del álgebra) o donde la integración filosófica no es conocida por el propio profesor ¹⁴.

12. — Conclusiones:

- 1) El llevar a cabo la llamada integración del saber es función propia de la Universidad. Esta tarea es tarea grupal e implica la colaboración de científicos y filósofos, con los supuestos de voluntad de encuentro, esfuerzo por la mutua comprensión, etc.

¹⁴ Siempre cabe, por supuesto, no sólo la integración basada en los fines humanos naturales de la Ética sino también en el fin último sobrenatural que es la visión de Dios.

- 2) Esta tarea es continua porque nunca se agotan los problemas y aparecen problemas nuevos.
- 3) Esta tarea es difícil, porque uno de sus supuestos, el conocimiento adecuado de lo que hoy llamamos "ciencia" es altamente problemático.
- 4) La tarea de la evangelización en cuanto implica diálogo con la cultura encuentra un campo adecuado en la Universidad Católica.
- 5) Cada profesor de U. C. A., por el hecho de serlo, debe integrar su dedicación al estudio y a la enseñanza con los fines ético-religiosos, y ser así un vivo ejemplo para todos sus alumnos.

GUILLERMO P. BLANCO

EL PROBLEMA DE DIOS EN LA ACTUALIDAD *

1. ACTUALIDAD DEL PROBLEMA

El problema de Dios ha preocupado siempre al hombre¹. Pero en la época actual ha adquirido caracteres muy agudos: por una parte, vivimos en un clima de creciente incredulidad: naciones enteras se proclaman oficialmente ateas, hecho totalmente nuevo en la historia; por otra, nuestro modo mismo de pensar parecería insensibilizarnos para su comprensión. En efecto, este problema, como toda cuestión crucial, carece de esa simplicidad a la que nos ha habituado el método matemático, propio de la civilización técnica en la que nos movemos.

Un problema *matemático* no admite sino un planteamiento válido y una solución correcta. La dificultad está en encontrar ese planteamiento: una vez hallado, se trata de despejar sistemáticamente "incógnitas", hasta llegar, en forma mecánica, a la conclusión buscada. Y esa conclusión, cuando se aplica al campo de la realidad física, permite una verificación empírica. En cambio el problema de Dios admite una gama inmensa de planteamientos: tantos como caminos hay en el corazón del hombre. No todos esos caminos son universalmente válidos, pero no por ello carecen de consistencia: es un hecho

* Conocí al Dr. Casares en 1940, en los antiguos Cursos de Cultura Católica que él dirigía y donde enseñaban Derisi, Sepich, Moledo, Schlesinger (en el hall de entrada había una admonición que me impresionó: "Initium sapientiae timor Domini"). No era fácil, para los más jóvenes, acercarse a una personalidad como la del Director; el Prof. Dondo, con gran delicadeza, se encargaba de que no le hiciésemos perder su tiempo. Pero el mismo Dondo nos procuró un día una entrevista ("sólo para saludarlo"); en ella surgió, espontáneamente, el tema de Dios. Muchos años después, siendo yo profesor en la Facultad de Filosofía de la U. C. A., tuve oportunidad de tratarlo; formábamos parte (con Mons. Derisi, Mons. Blanco y el Dr. Raffo Magnasco) de una comisión para la revisión de los planes de estudio de Filosofía y Teología en las distintas Facultades. Por supuesto, no me recordaba; curiosamente, volvió a nuestra conversación el tema de Dios. Me ha parecido que el mejor homenaje que podía ofrecerle sería el retomar lo que había sido objeto de un diálogo de juventud, reiterado tantos años después.

¹ Para el hombre fósil, cf. F. M. BERGOUNIOUX, *Religiones prehistóricas*, Casal i Val, Andorra, 1960, págs. 11-54 y H. KUHN, *El despertar de la humanidad*, Fabril Editora, Buenos Aires, 1961. Para el hombre *primitivo*, cf. W. KOPPERS, *El hombre más antiguo y su religión*, en *Cristo y las religiones de la tierra*, B. A. C., Madrid, 1960, t. I, págs. 113-162; D. WOLFEL, *Las religiones de la Europa preindoeuropea*, ib., págs. 165-583 y P. SCHEBESTA, *La religión de los primitivos*, ib., págs. 586-629.

que algunos, objetivamente débiles, puede ser decisivos para determinadas personas. Y la solución, aunque sea una sola la exacta, puede formularse de maneras distintas ².

Además, Dios es *inverificable*: nos lo asegura la misma revelación cristiana. "A Dios nadie lo ha visto" dice *San Juan* ³; "Dios habita en una luz inaccesible", corrobora *San Pablo* ⁴. Pero desde niños nos han acostumbrado, por obra de una mentalidad científicista, a aceptar como válidas sólo aquellas afirmaciones de realidades de las que se puede tener experiencia directa o indirecta y a rechazar lo que carece de verificación positiva. Tal es el método de las ciencias experimentales: una ley es válida cuando tiene comprobación empírica ⁵. Aun las más abstrusas ecuaciones de la física nuclear pueden, de algún modo, verificarse experimentalmente ⁶. En el caso de Dios esto es imposible. Hay, sin duda, una experiencia de Dios, la de los místicos, pero es puramente interior y carece, para una mentalidad científica, de la objetividad necesaria ⁷.

Por fin, en una cuestión de tipo matemático o científico no está inmediatamente implicada nuestra *existencia*. En cambio la solución al problema de Dios exige, necesariamente, una actitud vital. "Si Dios no existe —dice un personaje de *Dostoiewsky*— todo me está permitido" ⁸; y se suicida, para afirmar su total dominio sobre su propio ser. No es lo mismo el vivir de quien admite

² Las llamadas "*demonstraciones matemáticas*" de la existencia de Dios (cf. J. IVANICKI, *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu*, París, 1933; del mismo autor, *Morin et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu*, París, 1936) lo son solamente por su método (definiciones, axiomas, teoremas) pero no por su objeto, ya que no incursionan en el orden cuantitativo; la misma noción de "infinito", utilizada por MORIN como base de su argumentación, no pertenece sólo a este orden y ya había sido empleada por DESCARTES en una prueba metafísica (cf. *Meditaciones de Prima Philosophia*, Vrin, París, 1949, pág. 46; *Meditaciones metafísicas*, Aguilar, Buenos Aires, pág. 71).

³ *Evangelios*, Juan, 1,18, *Biblia comentada*, B. A. C., Madrid, 1964, t. V, pág. 954.

⁴ *Cartas*, Ia. a Timoteo, 6,16, *Biblia comentada*, B. A. C., Madrid, 1965, pág. 695.

⁵ Cf. F. SELVAGGI, *Orientaciones actuales de la Física*, Troquel, Buenos Aires, 1962; del mismo autor, *Filosofia delle scienze*, Civiltà Cattolica, Roma, 1953, págs. 223-225. El sentido de la "verificación" ha sido uno de los puntos más debatidos del neopositivismo. En lo que atañe a nuestro tema, la inverificabilidad empírica de la realidad divina lleva a consecuencias decisivas: "Decir que Dios existe es pronunciar una frase metafísica, que no puede ser verdadera ni falsa. Y según el mismo criterio, ninguna sentencia que tenga por objeto describir la naturaleza de un Dios trascendente puede tener significación literal alguna": A. AYER, *Lenguaje, verdad y lógica*, Eudeba, Buenos Aires, 1971, pág. 142 (cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, 4.003, Alianza Editorial, Madrid, 1973, pág. 71).

⁶ Cf. J. THIBAUT, *Vie et transmutations des atomes*, Albin Michel, París, 1947, pág. 7.

⁷ H. BERGSON ha analizado la experiencia mística, concluyendo que su forma acabada sólo se da en el cristianismo. Ahora bien, los grandes místicos cristianos han demostrado un admirable equilibrio y sentido de la realidad, han tenido una notable fecundidad en su acción y han coincidido totalmente en sus experiencias: todo esto sería inexplicable si no existiese Dios (cf. *Les deux sources*, Alcan, París, 1932, págs. 243-274; *Las dos fuentes*, Sudamericana, Buenos Aires, 1946, págs. 292-322). Estas reflexiones llevaron al gran filósofo francés a los umbrales del catolicismo (cf. J. CHEVALIER, *Bergson*, Plon, París, 1947, págs. XV-XVII) y constituyen un argumento de *orden moral* muy valioso, aun cuando presupone un conocimiento de Dios adquirido ya por vía de la fe, ya por un razonamiento filosófico.

⁸ F. DOSTOIEWSKY, *Los posesos*, "Obras completas", Aguilar, Madrid, 1946, t. II, págs. 109 y ss.

una realidad última, de la que todo depende, del de quien la rechaza. Y aun afirmando sinceramente la realidad de Dios, la fisonomía total y el sentido de la vida varían fundamentalmente según el modo de esa afirmación. Y aquí aparece un rasgo característico de nuestro tiempo: la palabra "Dios" no tiene sentido *unívoco*.

En otras épocas, cuando un hombre hablaba de Dios, sea para afirmarlo, sea para negarlo, sabían todos a qué se refería con ese término. Ahora es preciso indagar previamente qué se entiende por ese vocablo. Ya entre los que creen, ya entre los incrédulos, hay tal variedad de concepciones que se impone un esclarecimiento previo. Para los que estamos habituados a un concepto de Dios elaborado por una teología y una filosofía cristiana, esta diversidad puede resultar sorprendente, pero tiene importancia decisiva para el tratamiento del tema, aun a nivel de la conversación común (y mucho más si se encara desde el punto de vista pastoral).

Pese a todas estas dificultades que complican el problema, el tema de Dios está presente, y de un modo muy agudo, en la mentalidad contemporánea. Aun esto puede resultar paradójico: una época descreída se preocupa de Dios. Baste citar, por ejemplo, el éxito de las películas de *Bergman*, cuyo fondo constante es una búsqueda exasperada de la presencia de Dios. Y lo que exaspera a Bergman es la trascendencia divina, su aparente "inmoralidad" o indiferencia por el acaecer humano. Podríamos agregar a esto el interés que provocan, inusitadamente, los temas religiosos: diarios y revistas dedican a estos temas una atención desconocida hasta no hace mucho tiempo. En una mesa redonda televisada en Buenos Aires, cuando nos visitara el doctor *Barnard*, un periodista creyó necesario interrogarlo sobre el tema de Dios.

2. MOTIVACION DEL PROBLEMA

La universalidad y la permanencia del tema de Dios ha planteado el problema de su *motivación*. Sociólogos y psicólogos de inspiración positivista han tratado de hallar una explicación a un hecho que, dentro de su mentalidad, resulta oscuro. Supuesto que no hay más realidad que la experimentable, es extraño que en todos los tiempos y en todos los pueblos aparezca como una constante inevitable la admisión de un Ser supremo de quien todo depende. A. Comte sostuvo que la idea de Dios corresponde al estadio teológico de la humanidad, en el que los fenómenos se atribuían a la acción divina, pasando del fetichismo primitivo al politeísmo y de éste al monoteísmo; este estadio fue luego superado por el metafísico, en el que los fenómenos se explican por entidades abstractas, causas, esencias, naturalezas; por fin se llegó al estadio positivo, en el que los fenómenos se explican por sus antecedentes fenoménicos⁹.

Esta curiosa pseudohistoria ubica linealmente tres ámbitos distintos que no se excluyen ni se "superan", sino que encaran la realidad desde tres enfo-

⁹ A. COMTE, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Aguilar, Buenos Aires, 1961, págs. 41-63.

que diferentes que no monopolizan el saber. Basta un somero conocimiento de la historia para comprobar que desde la antigüedad hasta el presente coexisten la consideración teológica con la metafísica y la científico-positiva como tres esferas explicativas de lo real. Más aún, no es infrecuente que una misma persona investigue en los tres campos a la vez y que sea eminente en esta labor: bastaría citar, como ejemplo, los casos de Aristóteles en la antigüedad, de San Alberto Magno en la edad media o de Leibniz en la moderna.

Para los *sociólogos* positivistas, la noción de Dios derivaría de creencias primitivas de los pueblos prehistóricos: así para E. Tylor provendría de la suposición de que los hombres poseen un espíritu, doble sutil del cuerpo, más tarde divinizado; para H. Spencer se originaría en el culto a los antepasados, convertidos después en divinidades; para E. Marret, en la creencia en una fuerza cósmica impersonal; para S. Reinach la idea de Dios sería la evolución de la de "tabú"; para E. Durkheim derivaría del totemismo¹⁰. Para los *psicólogos*, como W. Wundt, el origen de la noción de Dios estaría en el animismo primitivo que imagina que todo viviente posee un alma¹¹; para S. Freud sería endiosamiento de la imagen paterna, compensación de un parricidio cometido por el clan primitivo al rebelarse los varones contra los privilegios sexuales del patriarca¹².

Todas estas explicaciones, amén de adolecer del defecto lógico de suponer lo que se quiere demostrar (la no existencia de Dios), se apoyan en suposiciones basadas en interpretaciones de datos etnológicos endebles, a los que la crítica posterior ha dado otras explicaciones. Pero, sin entrar en detalles de cada caso, hay un rasgo común en estos autores: confunden la causa de la noción de Dios con la circunstancia que llevó a su formulación. La causa de la noción de Dios es la necesidad de explicar la realidad entera del universo,

¹⁰ E. TYLOR, *Primitive Cultur*, London, 1871; H. SPENCER, *Principles of Sociology*, London, 1900; R. MARRET, *The Treshold of Religion*, London, 1909; E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*; S. REINACH, *Orphaeus*, Paris, 1909; c) H. PINARD DE LA BOULAYE, *Estudio comparado de las religiones*, Lers, Barcelona, 1964, t. I, págs. 348-425.

¹¹ Cf. G. ZUNINI, *Homo religiosus*, Eudeba, Buenos Aires, 1970, pág. 19; G. CASTIGLIONI, Wundt, La Scuola, Brescia, 1945, págs. 124-138. Es también interesante el estudio de W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, Gifford Lectures, New York, 1902; tras estudiar las variaciones de la experiencia religiosa desde el punto de vista psicológico, admite a Dios, aunque, de acuerdo a su pragmatismo, sólo "porque la utilidad del Absoluto está demostrada por todo el curso de la historia religiosa de los hombres", *Pragmatismo*, Aguilar, Buenos Aires, 1961, pág. 223.

¹² S. FREUD, *Totem y tabú*, "Obras completas", Editorial Nueva, Madrid, 1942, t. II, ap. VI. La idea del parricidio original ya había sido propuesta por ATKINSON y su interpretación sexual por ROBERTSON SMITH; el mismo FREUD "reconoce que la documentación histórica en que se apoya ha sido muy discutida y hasta se la ha rebatido", G. ZUNINI, o.c., pág. 9. A pesar de ello, "lo sorprendente es que presenta estas ideas en nombre de la ciencia antes de emprender una investigación amplia o rigurosa de los problemas implicados; luego, después de formularlas, las aceptó como probadas". J. BAUMBERGER, *¿Es la religión una ilusión?*, Concilium, 16 (1966), pág. 257. Fiel a su positivismo ateo, "la religión es una ilusión que debe ser desplazada por la ciencia", P. RICOEUR, *El ateísmo freudiano*, ib., pág. 241. Es notable que P. DEMPSEY, en Freud, *psicoanálisis y catolicismo*, Herder, Barcelona, 1962, págs. 52-57, analizando cartas del creador del psicoanálisis, muestre cómo lo angustiaban sueños suyos que no lograba explicar, en los que aparecían con cierta frecuencia la ciudad de Roma y la figura del Papa, acompañados de sentimientos de añoranza y nostalgia.

determinando su origen; es distinta de la *ocasión*, de tipo psicológico-cultural, que determinó el modo de formularla.

En una perspectiva realista, la universalidad y persistencia del tema de Dios se explican por la necesidad que tiene el hombre del Ser absoluto. Su mente y su corazón lo buscan, sépalo o no el hombre mismo. Por una parte, la *inteligencia* necesita de Dios para la comprensión de su propio ser y para la comprensión del ser del mundo. En nuestros días, toda la obra de J. P. Sartre y, en un todo distinto, la de A. Camus, hacen ver con lucidez que sin Dios todo es absurdo. Por supuesto, esto ya lo habían dicho reiteradamente los teólogos: es una frase que a menudo repetía el P. Garrigou-Lagrange¹³; pero el hecho de que ellos la hayan escrito y aún que hayan centrado su obra en ella es un índice muy sugestivo, ya que ambos literatos son ateos y de los más leídos en nuestro tiempo.

Algo similar plantea el personaje de E. Sabato en "Héroes y tumbas" que nunca había pensado en Dios, pero que un día, al ver su vida vacía de amor, reflexiona: "Si el universo tiene alguna razón de ser, si la vida humana tiene algún sentido, si, en fin, Dios existiese..."¹⁴. Dios aparece como la necesaria razón de ser de todas las cosas, como lo único que da sentido al universo y a la vida humana. Y esto lo presiente, al menos alguna vez en su vida, todo hombre. Es un mérito indudable del existencialismo actual el haber tenido la valentía de afrontar el problema del sentido último de las cosas (y de valorar ciertas realidades temibles, como la angustia, la finitud, la muerte) y sobre todo de decir sin ambages cuál es la conclusión lógica de la negación de Dios: el *absurdo*.

Si, por una parte, la inteligencia necesita de Dios, por otra el *corazón humano* lo ansía como una meta. Conocida es la frase de San Agustín sobre la eterna inquietud del corazón hasta que llegue a reposar en Dios¹⁵. Rudolf Otto, el pensador neokantiano, en su célebre estudio sobre *Lo santo*, realiza un análisis fenomenológico del hecho religioso. Lo divino aparece como lo "numinoso", que produce en el hombre un sentimiento ambivalente: de pavor, que lo aterra y detiene por la inmensidad de su majestad y de irresistible atracción, que lo atrae y subyuga por su bondad y santidad. Este sentimiento, que pertenece al fondo irracional de nuestro ser, se conceptualiza en forma racional en un concepto de Dios como explicación de la realidad. Cuando prevalece el elemento irracional, la actitud religiosa tiende a pervertirse en un fanatismo; cuando prima el factor racional, a resolverse en un mero racionalismo. Sólo en el cristianismo, concluye Otto, ambos aspectos se combinan equilibradamente¹⁶.

Aun cuando esta teoría adolece de un influjo kantiano desvalorizante del poder intelectual, en su descripción del fenómeno religioso tiene el mérito de

¹³ "Dieu ou l'absurdité radical", R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, Beauchesne, París, 1909, pág. 750.

¹⁴ E. SABATO, *Sobre héroes y tumbas*, El Ateneo, Buenos Aires, 1965, pág. 461.

¹⁵ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 1; "Obras", B.A.C., Madrid, 1968, pág. 74. Cf. S. MUND, *Dios*, Tabor, Pamplona, 1969, págs. 55-107.

¹⁶ R. OTTO, *Lo santo*, Revista de Occidente, Madrid, 1965.

haber subrayado la importancia del factor afectivo y emocional y de su necesaria combinación con el racional. Es un hecho que aún hoy, en una era en que tantos factores tienden a desdibujar la noción de Dios, el hombre de la calle considera a Dios como razón última de las cosas; pero ante todo como la meta que ansía el corazón. En él se aquietan los afanes de nuestras tendencias, en incesante búsqueda de felicidad. *Santo Tomás* decía que todo tiende a Dios¹⁷; en la unidad de la persona humana esta tendencia se revela no sólo en el conocimiento implícito de Dios que el Santo Doctor ubica en la raíz de todo acto cognoscitivo, sino en el anhelo del bien total, que sólo en Dios halla su meta.

3. ALGUNOS EJEMPLOS

En épocas de creciente y extendida incredulidad, como la nuestra, el problema de Dios sigue siempre en la primera plana, o al menos como trasfondo de la actividad, del pensamiento y del querer humanos. Si *Franz Mauthner* podía escribir hace cincuenta años que "la literatura contemporánea padece la ausencia de Dios"¹⁸, el detenido análisis de *C. Moeller* de los literatos contemporáneos demuestra que en la actualidad sucede todo lo contrario: sus seis volúmenes centran la temática en Dios¹⁹.

Citemos sólo algunos casos. En las obras de *Graham Greene* aparece constantemente el drama del silencio de Dios: aquellos que según toda previsión debía El ayudar o proteger, caen vencidos por el mal, pero a través del fracaso humano se transparenta la misericordia divina, íntimamente presente en lo que, desde el plano humano, parecía un abandono. En *Bernanos* hay aún una más nítida presentación del dolor, el miedo y la angustia que pulverizan a las almas, pero que las purifican y las llevan, como a Cristo, tras la pasión a la alegría pascual de la resurrección. *Anna Frank* testimonia la inquebrantable firmeza de su esperanza en Dios en medio del infierno de los campos de concentración nazis. *Miguel de Unamuno* confirma el eterno anhelo de Dios en el corazón de un hombre que quería creer pero cuya razón se resistía. *Gabriel Marcel* fundamenta la fluida trama de sus obras teatrales en las relaciones interpersonales que establecen una dialéctica del misterio que se abre a Dios, el Tú trascendente, apoyo de nuestra esperanza.

¹⁷ "Al apetecer los seres su propia perfección apetecen al mismo Dios, en el sentido de que las perfecciones de las cosas son determinadas semejanzas del ser divino", S. TOMÁS, *Suma teológica*, I, q.5, a.1, B.A.C., Madrid, 1957, pág. 187; cf. *ib.*, I, q.2, a.2 ad 1, cit. pág. 115: "Tenemos naturalmente cierto conocimiento confuso de la existencia de Dios, en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre y, puesto que el hombre por ley de su naturaleza quiere ser feliz, ha de conocer naturalmente lo que desea. Pero ésto no es propiamente conocer a Dios".

¹⁸ F. MAUTHNER, *Der Atheismus und seine Geschichte*, Berlin, 1922, t. I, pág. 4.

¹⁹ C. MOELLER, *Littérature du XXe. siècle*, Casterman, 1954 y ss.; *Literatura del siglo XX*, Gredos, Madrid, 1965; han aparecido seis volúmenes; cf. A. ROUSSEAU, *Littérature du XXe. siècle*, Albin Michel, Paris, 1958. En estas obras y en las citadas en la nota 21 hay importantes estudios sobre los autores mencionados en los párrafos siguientes.

Podríamos multiplicar los casos. En los autores más leídos en nuestra época el tema de Dios ocupa un lugar central, aun cuando sus posiciones personales disten de las adoptadas por las confesiones religiosas, como sucede con *Simonne Weil* o *Aldous Huxley*. Nada digamos de los escritores católicos: recordemos a *Chesterton*, cuya fe radiante y batalladora es a la vez alegre y profunda; a *Claudel*, pleno de lirismo e impregnado de un profundo sentido sobrenatural; más cerca de nosotros, a la poesía límpida de *Bernárdez* y a los acentos de *L. Marechal*. Pero también los ateos se ocupan del problema de Dios. En *Sartre*, por ejemplo, tras su concepción del hombre como "pasión inútil" y de su tesis de Dios como imposible, hay una constante reacción contra el Dios adusto y severo que conoció en su infancia protestante, al que su abuelo trataba de complacer con una conducta solemne que a los ojos de su nieto resultaba ridícula.

Simonne de Beauvoir rechaza al Dios "vampirizante" que la perseguía en su adolescencia con su mirada para impedirle gozar del placer. En *Camus* hay una reacción contra el Dios que permitió, ante sus ojos, que un autobús aplastase a un niño inocente, cuyo cadáver sanguinolento le traumatizó durante toda su vida. *Berthold Brecht* considera que el avance científico, al descubrirnos los mecanismos de la naturaleza y permitirnos dominarla, hace inútil la idea de Dios. Basten estas comprobaciones para asegurarnos que el problema de Dios es candente en el mundo actual. Si del plano literario pasamos el estrictamente filosófico se reitera la misma comprobación. *A. González Álvarez* ha estudiado el tema de Dios en la filosofía existencial, deteniéndose especialmente en *Heidegger*, *Jaspers* y *Marcel*²⁰; agreguemos el testimonio vibrante de fe que han dado, entre muchos otros, eminentes pensadores como *J. Maritain*, *E. Gilson* y, en otra línea, *M. Blondel* y *M. F. Sciacca*. Cabe citar también la evolución de *H. Bergson*, que llegó a los umbrales del catolicismo y de *M. García Morente*, que terminó su vida siendo sacerdote²¹.

4. LA NEGACION DE DIOS

Dos son los rasgos que dominan en la actualidad el problema de Dios: el de su *negación* y el de su *imagen* espiritual. En la *antigüedad* parecía tan obvia la realidad divina que el ateísmo era una curiosidad²². En la *edad media*

²⁰ A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *El tema de Dios en la filosofía existencial*, C.S.I.C., Madrid, 1945, págs. 67-277.

²¹ En el campo literario y artístico podrían citarse muchísimos casos más; cf. U. SIMON y P. TAMANT, *La literatura europea y el catolicismo*, Rade, Buenos Aires, 1948; H. LUTZELES, E. MUNCHEN, F. TAUTERMANN, A. HUDAL, *El arte y la fe*, Rade, Buenos Aires, 1948; K. PELEGER, *Los que luchan por Cristo*, Difusión, Santiago de Chile, 1945. Habría que agregar la pléyade de personalidades que en campo científico, técnico, jurídico, político, social, etc., testimonian su total adhesión a la fe en Dios.

²² Aunque se mencionen ateos, son pocos y sin ninguna relevancia: así el sofista CRITIAS, que en *Sisifo* afirma que los dioses son creación de los hombres (H. DIELS-W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, 88 B 25, Berlin, 1952, t. II, pág. 888 y TEODORO DE CIRENE, llamado "el ateo" por DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y doctrinas de filósofos ilustres*, Iberia, Barcelona, 1962, t. II, pág. 85.

sólo un "insensato" podía negar a Dios²³. El panorama cambia en la *edad moderna*: comienza a extenderse el fenómeno ateo y el acento de la problemática recae en las demostraciones racionales de la existencia de Dios²⁴. La *era contemporánea* acentúa y exagera la negación de Dios, que adquiere caracteres inusitados por el irracionalismo que baña amplias zonas del pensamiento actual, haciendo que las pruebas filosóficas ya no constituyan la nota dominante; además se agrega un aspecto poco destacado antes: el de la imagen de Dios. Cuestiones inmensas por su densidad y su extensión, que aquí sólo pueden esbozarse sumariamente.

El Concilio Vaticano II ha dedicado tres artículos del primer capítulo de su Constitución sobre "La Iglesia en el mundo actual" al tema del ateísmo, al que llama "*uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo*, que debe ser examinado con la mayor atención"²⁵. Y es importante observar que subraya que "por la palabra *ateísmo* se designan realidades *muy diversas*"²⁶. El término *ateísmo* califica la actitud del ateo y *ateo*, del griego "ázeos" significa *sin Dios*: indica tanto al que vive sin Dios como al que niega explícitamente la realidad divina. El uso de este vocablo varía y se ha llegado al abuso, llamando ateos a quienes en realidad no lo son.

En la *antigüedad* se llamaba "ateo" al que negaba o no rendía culto a los *dioses nacionales*, como surge de los procesos por "impiedad" contra filósofos claramente teístas²⁷. También los cristianos eran considerados ateos y, junto con ellos, los judíos²⁸. Pero esta mentalidad llegó a ser compartida por los mismos cristianos: A. Policarpo y más tarde S. Cirilo llaman ateos a los paga-

²³ "Insipiens" es el nombre que da SAN ANSELMO al negador de Dios en su *Proslogium*, cap. 2, "Obras", B.A.C., Madrid, 1955, citando al Salmo 14, I; en *Biblia comentada*, B.A.C., Madrid, 1952, t. IV, pág. 245 se traduce el término por "necio".

²⁴ Son conocidas las demostraciones racionales de la existencia de Dios de R. DESCARTES, *Discours de la methode*, IV, ed. Gilson, Vrin, París, 1947, págs. 34-36; *Discurso del método*, Aguilar, Buenos Aires, 1975, págs. 69-71; *Meditationes de Prima Philosophia*, III y V, ed. Lewis, Vrin, París, 1947, págs. 40-45; 48-52; 65-66; *Meditaciones metafísicas*, Aguilar, Buenos Aires, 1959, págs. 66-71; 74-77; 92-94; *Principia Philosophiae*, 15, 17-18, 20; *Principios de la Filosofía*, Losada, Buenos Aires, 1951, págs. 11, 12, 13 (cf. J. GARCÍA LÓPEZ, *El conocimiento de Dios en Descartes*, Eunsá, Pamplona, 1976, págs. 35-129); G. LEIBNIZ, *Monadologia*, n. 39-47, Aguilar, Buenos Aires, 1975, págs. 38-41 (cf. J. JALABERT, *La théorie leibnizienne*, P.U.F., París, 1947, págs. 132-154); C. WOLFF, *Theologia Naturalis*, n. 34, en *Los filósofos modernos*, B.A.C., Madrid, 1970, pág. 371 (cf. M. CAMPO, *Cristiano Wolff*, Milano, 1939, t. II, págs. 473-485). Esta preocupación por demostrar racionalmente la existencia de Dios surge del ateísmo al que llevó la tendencia panteísta de algunos filósofos renacentistas, bien notoria en G. C. VANINI, *De admirandis naturae reginae*, Perrier, París, 1616, pág. 368 y en los llamados "libertinos" franceses (cf. R. PINTARD, *Le libertinage érudit*, París, 1943, t. I, pág. 576). Más tarde esta línea se prolongará en el ateísmo materialista de P. THIRY D'HOLBACH, *Système de la nature*, Amsterdam, 1770, retomado por P. CABANIS, *Lecture sur les causes premières*, Berard, París, 1824.

²⁵ CONCILIO VATICANO II, Constitución "*Gaudium et spes*", n. 19, ed. B.A.C., Madrid, 1957, pág. 283.

²⁶ Cr. *lug. citado*.

²⁷ E. DERENNE, *Les proces d'impieté*, Liege-París, 1930, pág. 261.

²⁸ TACITO, *Annales*, XV, 44, 3 (cf. C. FABRO, *Dio*, Studium, Roma, 1953, pág. 52); *Historia*, V, 5 (cf. A. CASAMASA, *Gli Apologisti*, Roma, 1944, pág. 296); FLAVIO JOSEPO, *Contra Apionem*, II, 148 (cf. A. CASAMASA, *o. c.*, pág. 85).

nos²⁹ y S. Gregorio Nazianceno llega a calificar así a los judíos³⁰. El célebre edicto de Teodosio (año 380) proscribió de todo el Imperio a las religiones no cristianas, por considerarlas ateas³¹. En la *edad moderna* no faltan acusaciones de ateísmo a los que no comparten la idea de Dios que se considera correcta: el teólogo anglicano S. Parker, en 1678, trata de probar que los teólogos católicos (entre ellos San Alberto, Santo Tomás y San Buenaventura) son ateos³². Más aún el jesuita J. Hardouin en 1733 entiende que son ateos Descartes, Malebranche, Arnauld y Pascal³³.

Se ve que el término *ateo* no se entiende de modo unívoco. Hasta hay casos sorprendentes: el paladín del ateísmo en las primeras décadas de nuestro siglo, F. Le Dantec, hace notar, en su obra más importante, que él personalmente no se considera ateo³⁴. Tratemos, pues, de aclarar esta noción. "Ateo", "sin Dios", no equivale exactamente a formular en forma explícita la negación de Dios: se puede vivir sin Dios, aunque no se lo niegue y se puede negarlo por no admitir un determinado modo de entender su noción. Hay ateísmos prácticos y teóricos, positivos y negativos y hay pseudo-ateísmos.

1) En primer lugar, hay un ateísmo muy difundido, el *práctico*. Es el de quienes viven como si Dios no existiese, aun cuando se afirme su existencia. E. Borne escribe: "Creyentes conformistas con fe muerta y obras farisaicas pueden ser ateos prácticos, vituperando a la vez al ateísmo en sus discursos. El ateísmo práctico de muchos cristianos es ciertamente una incitación a la indiferencia religiosa y a la incredulidad, aun cuando sea un abuso el constituirlo como la única fuente del ateísmo de los realmente ateos"³⁵. El Concilio enseña que "en la génesis del ateísmo pueden tener gran parte los creyentes... con los defectos de su vida religiosa, moral y social"³⁶. La experiencia cotidiana nos enseña que éste es el motivo más invocado, sea o no real, para justificar el alejamiento de Dios. Pero, aunque en muchos casos no sea sino un pretexto, no podemos asegurar que en otros no sea realmente una causa.

²⁹ SAN POLICARPO DE ESMIRNA, *Martyrion*, II, 148 (cf. *Los Padres Apostólicos*, tr. Ruiz-Bueno, B.A.C., Madrid, 1965, págs. 674-675); SAN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protrepticum*, II, 25 (cf. *ib.*, págs. 79-80).

³⁰ SAN GREGORIO NAZIANCENO, *Orationes*, III, 2 (Migne. Patr. Gr., t. XXXVI, col. 76).

³¹ TEODOSIO, *Codex theodosianum*, XVI (cf. F. MOURRET, *Histoire de L'Eglise*, Bloud et Gay, París, 1922, t. II, pág. 252. Sobre la política de CONSTANTINO para con los cristianos, cf. H. MARROU, en *Nueva Historia de la Iglesia*, Cristiandad, Madrid, 1964, t. I, págs. 273-276).

³² SAMUEL PARKER, *Disputationes de Deo*, Londini, 1678, disp. 2, ch. 2.

³³ JEAN HARDOUIN, *Athei detecti*, Amsterdam, 1733, págs. 43-104 (sobre Malebranche), 160-162 (sobre Arnauld), 198-200 (sobre Pascal), 200-243 (sobre Descartes). Es de notar que se trata de una obra que no fue aprobada por los superiores del P. Hardouin y de la que él mismo se retractó en *Mémoires de Trévoux*, París, sept. 1709, págs. 367-371. Sin embargo, algunos amigos suyos la publicaron subrepticamente en Holanda (cf. G. SORTAIS, *Le cartésianisme chez les jésuites français*, Beauchesne, París, 1929, pág. 75).

³⁴ Cf. F. LE DANTEC, *L'athéisme*, París, 1906, pág. 56.

³⁵ E. BORNE, *Dios no ha muerto*, Casal i Val, Andorra, 1961, pág. 10.

³⁶ "Gaudium et spes", ed. cit., pág. 285.

La frase conciliar señala *tres* tipos de defectos en la vida del creyente: el primero, las fallas en su vida *religiosa*, que podríamos resumir en dos: una, por falta de cumplimiento de los deberes que a todo creyente impone su convicción religiosa; otra, por exceso, una práctica religiosa interesada o supersticiosa. La segunda falla apuntada reside en su vida *moral*: no se realizan los valores morales que teóricamente se profesan; el cristiano egoísta, codicioso, desleal, maledicente, lujurioso, brinda el motivo más impactante (sea en forma real o sólo un pretexto) para el alejamiento de Dios. Por fin hay fallas en el orden *social*: el mundo contemporáneo tiene una especial sensibilidad para captar este factor: la injusticia, el aburguesamiento, las obsecuencias, las trampas a la libertad le resultan intolerables. Pero no sólo hemos de ver en estos defectos un motivo para que otros se alejen de Dios: los mismos que los padecen —si en ellos es una actitud constante— están ya lejos de Dios. Son ateos “prácticos”: practican el ateísmo aun cuando teóricamente lo rechacen.

Sin embargo no se trata, en rigor, de un ateísmo propiamente dicho. Sólo podríamos decir que *lo implica*: en efecto, si Dios no tiene vigencia en la propia vida ya no es “lo máximo” y, por lo tanto, ya no es Dios. Si de hecho se adora al dinero, al placer, al “status” social, la creencia profesada en Dios se convierte en una póliza de seguros, por la que se paga la cuota del culto exterior y está sustentada solamente por la costumbre, el temor o el “por si acaso...”.

2) Otra forma difundida de ateísmo es el *indiferentismo*. Una frase de la escritora *Françoise Sagan* lo sintetiza: “¿Dios? Nunca pienso en El”³⁷. Los teólogos se han preguntado si es posible que una persona nunca se plantee el problema de Dios. Parece imposible que un hombre nunca se pregunte sobre su origen y su destino, sobre el sentido de la vida, sobre el fundamento del universo entero, sobre el significado de la conciencia moral y por esos caminos se encuentre al menos con la idea de Dios³⁸. Si tenemos en cuenta el amor de Dios por los hombres y su misericordia paternal, resulta claro que una ignorancia invencible de la realidad divina y de lo que ella implica para la vida no puede darse. Alguna vez, al menos, El hace irrupción en nuestra existencia. Lo importante es la respuesta que se le dé. Un indiferentismo permanente, imposible de hecho, no es tampoco un ateísmo propiamente dicho, ya que no se niega a Dios: no se lo tiene en cuenta. En el plano teórico tiene

³⁷ Cf. C. MOELLER, *Mentalidad moderna*, Herder, Barcelona, 1964, pág. 42; según la clasificación de este autor, éste sería un “ateísmo mundano”.

³⁸ El problema es clásico; los teólogos, apoyándose en el contexto general de la revelación bíblica, concluyen que es imposible que haya una ignorancia invencible de la existencia de Dios (cf. P. GONNET, *Clypeus thomisticus*, De Deo Uno, tr. I, disp. 1, art. 3, n. 60), aunque algunos disientan (cf. L. DE MOLINA, *Commentarium in Iam, partem Summae*, q.2, a.1). Modernamente se ha reiterado el tema: cf. S. HARENT, *Infideles*, “Dictionnaire de Théologie Catholique”, t. VII, col. 1726-1940, estudio extenso y erudito; en forma más breve y actual, G. GUZZETTI, *Necesidad y pérdida de la fe*, Herder, Barcelona, 1965.

forma filosófica en el *agnosticismo*, cuyo principal representante es *I. Kant*³⁹ y más recientemente *K. Jaspers*⁴⁰.

Hay un hecho muy curioso, propio de nuestro siglo: la finitud, la contingencia, la culpabilidad, el mal y la muerte, que en otras épocas llevaban a Dios, actualmente son argumentos para rechazarlo, como sucede en el existencialismo ateo. Pero aun a nivel vulgar podríamos preguntarnos si en el tratinado mundo de hoy, dadas las condiciones actuales de vida y los incesantes factores distractivos, como la lucha por la subsistencia o por el éxito, el afán de diversiones y la facilidad para procurarlas, el peso que tienen los medios masivos de comunicación, la radio, el cine, la televisión y las revistas, el influjo de una educación laicista, las tensiones políticas, etc., haya un clima que favorezca la reflexión serena. Todo parece alejar al hombre actual de la posibilidad de una meditación seria y profunda que le permita hallar a Dios. Hasta buena parte de la producción teológica está volcada a una problemática temporalista: los mismos valores religiosos se presentan en función de soluciones socio-económicas, cuando no en apoyo de ideologías materialistas⁴¹.

3) Hay un ateísmo *negativo*: el de aquellos que han buscado a Dios y no han logrado hallarlo por falta de un interlocutor capaz de comprender sus problemas. En el momento decisivo han carecido de respuesta adecuada y han pensado que esa respuesta no existía. Es el caso, por ejemplo de *Unamuno*⁴² y de tantos otros. Con tristeza y añoranza han dejado de aceptar

³⁹ El término "agnosticismo" fue creado por T. HUXLEY para titular su propia posición ante sus colegas de la "Methaphysical Society" de Londres, como él mismo narra en sus *Collected Essays*, London, 1898, pág. 237. Pero han habido posiciones agnósticas en todo el curso de la historia. La más típica es la de I. KANT, en su *Crítica de la razón pura*, "Dialéctica Trascendental", II, 3, II (ed. Losada, Buenos Aires, 1970, t. II, pág. 243): niega la posibilidad de conocer racionalmente a Dios. El rechazo de los diversos argumentos filosóficos probatorios, *ib.*, II, 3, IV (ed. cit., págs. 250-256), II, 3, V (págs. 256-267) y II, 3, VI (págs. 267-280) es una consecuencia lógica de la aceptación del postulado empirista: "el entendimiento nunca puede rebasar los límites de la sensibilidad pues sólo dentro de ellos nos son dados los fenómenos", *ib.*, "Analítica Trascendental", II, 3 (pág. 16). Cf. D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, ediciones R. d. P., Madrid, 1936, pág. 17: "Es aun cierto que no podemos ir más allá de la experiencia".

⁴⁰ K. JASPERS, en su *Filosofía*, III, "Metafísica", I, asienta "la inconsistencia de la objetividad metafísica" (ed. Revista de Occidente, Madrid, 1959, t. II, pág. 369), rechazando así la cognoscibilidad de la "Trascendencia". En *La fe filosófica*, V, 2, admite que Dios es un objeto de fe, aunque reiterando la "imposibilidad de conocer a Dios" (ed. Gredos, Madrid, 1968, pág. 412). Ya KANT había admitido la existencia de Dios como "un postulado de la razón práctica", *Crítica de la razón práctica*, II, 2, V, ed. Losada, Buenos Aires, 1961, pág. 136.

⁴¹ Es interminable la lista de obras dedicadas a la llamada "teología de la liberación" de cuño filomarxista (cf. E. COSTA, *A proposito della "teologia della liberazione"*, Civiltà Cattolica, 1977, págs. 149-158), y que ha merecido mucha más atención en Europa que en Latinoamérica, a la que está dirigida (cf. P. ANDRE-VINCENT, "Les théologiens de la libération", *Nouvelle Revue Théologique*, 98 (1976), págs. 109-125). Sus fautores, G. GUTIÉRREZ y H. ASSMANN se ubican en la línea del movimiento "Cristianos para el socialismo" (cf. A. LÓPEZ TRUJILLO, *Liberación cristiana y liberación marxista*, B.A.C., Madrid, 1974).

⁴² Cf. C. MOELLER, *Littérature du XXe. siècle*, Casterman, Tournai, 1960, t. IV, págs. 47-146.

a Dios. Cristianamente hemos de partir de la premisa de que si por naturaleza somos seres sociales, es lógico que los demás nos ayuden a descubrir lo que da sentido total a la existencia y es la meta última de toda aspiración. Y luego preguntarnos si nosotros los cristianos, sacerdotes y laicos, no estamos tan cargados de ocupaciones y tan absorbidos por mil tareas, en sí buenas y necesarias, pero que nos quitan el tiempo indispensable para el trato personal con nuestro prójimo, que puede estar en búsqueda de Dios. Y también si la formación que tenemos y nuestra penetración de las angustias del mundo actual nos capacitan para dar, en el momento oportuno, la ayuda esperada.

Tampoco aquí podríamos, si queremos usar con todo rigor el término, hablar de ateísmo: más bien es un *pseudo-ateísmo*⁴³. Hay, sobre todo, una desilusión y una amargura, bien explicables: en el fondo del alma no se rechaza a Dios, aunque se haga con las palabras y actitudes.

4) Pero hay también un ateísmo *positivo*, que niega con convicción a Dios. Tiene motivaciones distintas, que le dan en cada caso un tinte propio; podríamos reducirlas, esquemáticamente, a tres: las del ateísmo cientificista, las del ateísmo existencialista y las del ateísmo marxista.

a) El ateísmo *cientificista* ha captado una idea muy difundida en el mundo actual: la ciencia, al descubrirnos los mecanismos del universo, la estructura de la materia, las leyes de los fenómenos, hace inútil la idea de Dios como explicación definitiva del cosmos. Es la tesis de *Berthold Brecht* en su obra "Galileo Galilei", exitosamente presentada en Buenos Aires. Esta posición, bastante difundida en ciertos ambientes, es un resabio el positivismo del siglo pasado, que en nuestra patria tuvo una enorme auge, por obra sobre todo de los profesores de la Escuela Normal Superior de Paraná, donde se formaron, en su época, casi todos los docentes de los establecimientos de educación secundaria del país. La mentalidad positivista —cuyo ingenuo optimismo se traduce en la actitud de *Renán*⁴⁴, que esperaba que dentro de un siglo (se refería al que vivimos) gracias al avance de las ciencias no existirían ni guerras, ni discordias, y que reinarían la paz, el orden y el progreso, se unió estrechamente con el liberalismo político, en especial en la línea de *José Ingenieros* y *Juan Bautista Justo*, caracterizada por un moralismo romántico y un anticlericalismo militante.

El éxito del positivismo se explica no tanto por su valor filosófico, extremadamente escaso, sino por haber asumido y elevado a la categoría de ver-

⁴³ La denominación es de J. MARITAIN, *Signification de l'athéisme contemporaine*, Desclée, París, 1946, pág. 8 (cf. *El alcance de la razón*, Emecé, Buenos Aires, 1959, pág. 166). Ha sido retomada por J. P. REID, *Anatomía del ateísmo*, Columba, Buenos Aires, 1969, pág. 13.

⁴⁴ E. RENAN, *L'avenir de la science*, Calman Levy, París, 1890, pág. 30. La obra había sido redactada en 1848, pero no fue publicada hasta 1890, con un prólogo del autor en el que se ha creído ver una retractación de su optimismo juvenil; en realidad ha moderado su profetismo, pero no su positivismo escéptico y continúa llamando a las ideas religiosas "los antiguos sueños" (pág. XVIII).

dad suma la admiración que la ciencia positiva causaba en una época en que los descubrimientos e inventos prometían dar al hombre, con el dominio de la naturaleza, la paz y felicidad que todos anhelamos. Entre nosotros tuvo además, una función *ideológica*. Los intelectuales y la clase dirigente comprobaron, al reflexionar sobre la realidad argentina, que la independencia de la Madre Patria y la adopción de las instituciones republicanas no habían sido seguidas, como se esperaba, de una era de concordia y prosperidad, sino por todo lo contrario: discordias internas, anarquía, caudillismo, guerras civiles. De ahí concluyeron que la emancipación civil había roto los lazos *políticos* con España, pero no con los moldes *mentales* de la colonia. Y entonces asumieron el positivismo como un *instrumento ideológico* apto para cambiar esa mentalidad.

Que aún existen secuelas de esa ideología lo demuestran las esporádicas pero infaltables declaraciones de algunas instituciones defensoras de la enseñanza laica. Es demasiado sabido que el laicismo militante agita el fantasma de una posible división del pueblo argentino por motivos religiosos; por ello postula que en la escuela pública se impida hablar de Dios. Pero los mismos que proclaman neutralidad, utilizan la docencia para difundir sus dogmas antirreligiosos. Estos laicistas, como su maestro *Comte*, no son propiamente ateos, sino *agnósticos*: no niegan la existencia de Dios, sino su cognoscibilidad. Pero, como hace notar con agudeza *De Lubac*, una realidad incognoscible no puede afirmarse como existente; el positivismo comteano tuvo conciencia de haber creado un vacío y creó una "religión de la Humanidad", de la que el propio *Comte* se proclamó Sumo Pontífice y le dio una liturgia y un santoral propios⁴⁵. Entre nosotros, al menos, no se llegó a practicar el culto positivista; pero en Brasil (cuya bandera ostenta el lema positivista "Orden y progreso") aun existen (o existían hasta no hace muchos años) templos positivistas.

b) El ateísmo *existencialista* ha sabido dar una forma literaria y científica (o, mejor, científicista) a la idea de que el mundo y la vida carecen de sentido; por lo tanto Dios no existe. Los mejores esfuerzos fracasan lamentablemente; los que obran con rectitud son aplastados; la maldad triunfa, sólo cuenta la habilidad, la astucia, el dinero, el poder. Y aun éstos frecuentemente fracasan. ¿Puede, ante esta evidencia, negarse que el mundo sea *absurdo*? ¿Cómo podría, en tal caso, afirmarse que hay Dios? Sin embargo esta argumentación encierra una falacia. Quien afirma que la vida es absurda ya *presupone* que Dios no existe. No se puede negar sentido a la vida y admitir, aun hipotéticamente, que Dios exista. La negación de Dios no es la consecuencia, sino la premisa.

⁴⁵ H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Epesa, Madrid, 1950, págs. 251-314. Sobre la situación actual del ateísmo científicista, c. C. PARIS, *El ateísmo del espíritu científico*, en "El problema del ateísmo", ed. Sígueme, 1967, págs. 51-90; A. ASTIER, *El materialismo científico*, en "El ateísmo en nuestro tiempo", ed. Nova Terra, Barcelona, 1967, págs. 245-254; J. MARITAIN, *La ciencia y el ateísmo*, ib., págs. 255-259.

En forma más popular, este mismo razonamiento se encuentra en los que invocan el eterno y acuciante problema del *mal*. Se lo puede resumir así: si se viese la injusticia castigada y el mal vencido, tendríamos motivos para creer en Dios. Ahora bien, sucede generalmente lo contrario. Luego Dios no existe. Sin pretender ahondar en el inmenso problema del mal —que ha sido notablemente estudiado por autores recientes⁴⁶— haremos sólo una observación: si se *presupone* que el bien debe triunfar en esta vida y el mal debe ser castigado, se niega la posibilidad de otra vida y, sobre todo, la trascendencia divina. Por lo tanto se presupone ya que Dios no existe. En realidad se concibe a Dios de manera *antropomórfica*: su justicia debe ser una justicia *humana*. Como no lo es; se niega su existencia. También aquí la negación de Dios no es la consecuencia sino la premisa.

c) Pero la forma más decisiva de ateísmo positivo es la *marxista*. El mundo actual ve avanzar día a día esta negación de Dios, que contagia a países enteros e impregna la mentalidad de la juventud contemporánea, dándole fuerza para entregar sus vidas en una absurda guerrilla subversiva. Las formas de ateísmo antes reseñadas rechazan la idea de Dios o prácticamente la ignoran; pero ninguna de ellas constituye un ateísmo militante. Esta función estaba reservada al antiteísmo marxista que, obviamente, merece una consideración aparte.

5. EL ANTITEÍSMO MARXISTA

Los fautores de las diversas formas de ateísmo rechazan la idea de Dios por motivos determinados, tras haberla aceptado en alguna época de sus vidas. El caso de K. Marx es único: jamás admitió a Dios. “Nunca llegó a hacerse ateo: nació ateo”, escribe G. Morel⁴⁷. A esta extraña vigencia dio forma filosófica el estudio de *La esencia del cristianismo* de L. Feuerbach⁴⁸. En esta obra establece que el hombre se distingue de los demás seres por su *conciencia*; pero no se trata de la conciencia de su individualidad, sino de su *esencia* específica; ahora bien, la esencia es universal, infinita: es Dios⁴⁹. De ahí la conclusión: Dios “no es otra cosa que la esencia del hombre sin los límites individuales, es decir, sin los límites del hombre real y material, siendo esta esencia objetivada, o sea contemplada y venerada como si fuera otra esencia real y diferente del hombre”⁵⁰.

⁴⁶ R. JOLIVET, *Le problème du mal*, Beauchesne, París, 1936; T. DEMAN, *Le mal et Dieu*, Aubier, París, 1943; A. SERTILLANGES, *Le problème du mal*, 2 vol., Aubier, París, 1951 y, sobre todo, el notable estudio de C. JOURNET, *Le mal*, París, 1961.

⁴⁷ G. MOREL, “Un athée absolu, Karl Marx” en *Etudes*, février, 1965, pág. 165.

⁴⁸ L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, trad. F. Huber, ed. Claridad, Buenos Aires, 1963; la edición original es de 1841 y Marx la estudió “con entusiasmo” (F. ENGELS, *Feuerbach y el fin de la filosofía alemana*, en “Marx-Engels”: Obras escogidas, Instituto de marxismo-leninismo, Moscú, 1966, t. II, pág. 386).

⁴⁹ Ed. cit., págs. 15-21.

⁵⁰ Ed. cit., págs. 26-27.

Esta objetivación de la propia esencia, considerada como ajena, es alienante. Feuerbach explota la idea de *Hegel*, retomada luego por Marx, de "alienación": al estudiar al pueblo judío, lo tipifica en Abraham, el hombre alienado porque depende totalmente de un Dios trascendente; ha abandonado la tierra de sus padres, ha roto sus vínculos con la vida, se ha convertido en "extranjero en la tierra"⁵¹. En Hegel esta observación avala su *inmanen-tismo*: no acepta una realidad trascendente, opuesta a la creatura como el señor al esclavo⁵² porque su sistema idealista identifica toda la realidad con la idea de "ser", que por una evolución dialéctica va desentrañando sus virtualidades, originando en su propio seno toda la realidad⁵³. Pero las largas cadenas de tesis, antítesis y síntesis de este proceso ideal no explican lo real: es un juego armonioso de abstracciones. La falla del idealismo es su falta de realismo: por ello Feuerbach se aferra a lo concreto y lo opone al espíritu. Lo real es lo *material*, lo sensible; y en este plano real el "ser supremo" es el *hombre*; no, por supuesto, el individuo, sino el hombre *social*, la especie humana. De ahí su frase: "el hombre es Dios para el hombre"⁵⁴.

Marx retoma el materialismo de Feuerbach y su ateísmo sistemático. El punto de partida es el mismo: no hay más realidad que la *materia*; lo que llamamos "espíritu" es una superestructura de la materia; aun poseyendo caracteres que la ubican sobre ella, brota de ella y depende de ella⁵⁵. Ahora bien, la materia no es una realidad inerte, como habían creído los materialistas anteriores (a los que llama "materialistas vulgares"), sino *dinámica*, en continua evolución. Esta evolución es la que crea al hombre y con él a la historia. La historia no avanza en forma continua, sino *dialéctica*, es decir, por oposición de tesis y antítesis para llegar a una síntesis que será, a su vez, una nueva tesis a la que se opondrá otra antítesis⁵⁶. Todo está regido por esta dialéctica materialista, inversión de la hegeliana⁵⁷. En su evolución la historia va creando *superestructuras*: la religión, las ideologías, lo

⁵¹ J. HIPPOLITE, *Génesis y estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*, Península, Barcelona, 1974, pág. 173. El estudio sobre Abraham pertenece a sus trabajos teológicos juveniles y son el antecedente inmediato de la "conciencia desgraciada" de la *Fenomenología del Espíritu*.

⁵² G. W. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, trad. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, págs. 117-119; la oposición entre el señor y el esclavo pasa a la "conciencia desgraciada" como duplicación de la autoconciencia (*ib.*, pág. 128) que rompe en dos la realidad (*ib.*, pág. 134) que no es sino la autoconciencia divina, unidad de todo lo real (*ib.*, pág. 437), superando el dualismo sujeto-objeto (*Enciclopedia*, Filosofía de la Lógica, n. 36; trad. Ovejero, Claridad, Buenos Aires, 1969, pág. 45).

⁵³ *Enciclopedia*, Filosofía de la Lógica, n. 84 (trad. cit., pág. 86).

⁵⁴ L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, trad. cit., pág. 251.

⁵⁵ K. MARX, *Tesis sobre Feuerbach*, en "Obras escogidas", ed. cit., págs. 404-406 (cf. *Manuscritos de 1844*, Instituto de marxismo-leninismo, La Habana, Cuba, 1965, págs. 108-120).

⁵⁶ K. MARX, *El capital*, prólogo a la 2ª edición alemana, en "Obras escogidas", ed. cit., t. I, pág. 443 (cf. F. ENGELS, *Feuerbach*, *ib.*, t. II, pág. 387).

⁵⁷ Marx habla de una "reversión" de la dialéctica hegeliana; Engels de una "inversión" (cf. textos citados en la nota anterior).

político, lo social. Pero éstas, a su vez, están determinadas por una *infraestructura*, la económica. Lo económico consiste esencialmente en la relación del hombre con los medios de producción ⁵⁸.

El hombre está ligado a la *naturaleza*: depende de ella para subsistir y para avanzar en la vida. Pero a la vez la naturaleza depende del hombre, en cuanto éste tiene capacidad de modificarla por su trabajo ⁵⁹. Sin embargo el trabajo es *alienante*: su producto es algo ajeno a su propio ser, una mercancía que debe vender ⁶⁰. De ahí que para superar esta alienación, el trabajador deba recuperar la posesión de los medios de producción. En el régimen *capitalista* el proletariado ha perdido su condición humana porque no es dueño ni de su trabajo, ni de los medios de producción ni del fruto de su labor. Todo lo posee el capital. El mismo obrero ha pasado a ser un instrumento de producción ⁶¹. Tenemos así dos elementos en oposición dialéctica: el capital y el trabajo. La *lucha de clases*, que para Marx es el motor de la historia, resulta necesaria e inevitable: no hay más salida que la *revolución* total, violenta y despótica ⁶².

Pero hay factores que retardan la revolución: la liberación económica supone la superación de otras alienaciones. Y la primera es la *religiosa*. El capitalismo cuenta con la religión como instrumento de dominación: un Dios ultraterreno hace postergar la felicidad para la otra vida, adormeciendo las legítimas aspiraciones humanas. De esta manera, "la religión es el *opio del pueblo*" ⁶³, el factor alienante menos importante en sí, pero el más básico y por ello el más peligroso. Y de todas las religiones, la más alienante es la *cristiana*: la sociedad burguesa sólo pudo nacer "bajo el dominio del cristianismo, que enajena al hombre de todas sus relaciones nacionales, naturales, éticas y teóricas" ⁶⁴.

En 1847 escribía Marx: "Los principios sociales del cristianismo han justificado la antigua esclavitud... Los principios sociales del cristianismo predicán la necesidad de una clase dominante y de una clase oprimida y, para esta última, se contentan con expresar piadosamente el voto que la primera sea caritativa... Los principios sociales del cristianismo traspasan al cielo la compensación por todas las infamias y justifican así su perpetuidad sobre la tierra. Los principios sociales del cristianismo declaran que todas las infamias cometidas por los opresores contra los oprimidos son impuestas por el Señor, en

⁵⁸ K. MARX, *Crítica a la economía política*, Prefacio, en "Obras escogidas", ed. cit., t. I, págs. 348-349.

⁵⁹ K. MARX, *La ideología alemana*, trad. Rocés, Montevideo, 1967, págs. 19-29.

⁶⁰ K. MARX, *Manuscritos*, ed. cit., pág. 73.

⁶¹ *Ib.*, págs. 77-86.

⁶² K. MARX, *Manifiesto comunista*, en "Obras escogidas", ed. cit., t. I, pág. 39.

⁶³ K. MARX, *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, incluida en la edición de *La Sagrada Familia*, trad. W. Rocés, México, 1967, pág. 3.

⁶⁴ K. MARX, *La cuestión judía*, incluida en la misma edición, pág. 43.

su infinita sabiduría, a las almas salvadas"⁶⁵. Esta visión caricaturesca e increíble anima la lucha marxista contra el cristianismo.

El marxismo proclama la revolución no sólo contra la sociedad capitalista, sino contra la *idea de Dios*. El hombre marxista debe ser *necesariamente ateo*, no sólo por la supuesta alianza entre capitalismo y religión, sino como consecuencia lógica de su principio básico, el materialismo. Tomando como punto de partida del sistema que sólo existe la *materia*, automáticamente se excluye a Dios. El ateísmo es esencial al materialismo dialéctico. La idea de Dios es *alienante* y, por ser la primera de las alienaciones, la religión debe ser eliminada. Sólo después se eliminará la alienación filosófica por la praxis⁶⁶, la alienación social por la lucha de clases⁶⁷, la alienación política por la conquista del poder⁶⁸ y, finalmente, la alienación económica, la más importante, por la instauración del comunismo⁶⁹. Sería totalmente incongruente aceptar el marxismo por su denuncia de los abusos del capitalismo y pretender rechazar lo que fundamenta esta crítica: inevitablemente, tarde o temprano, se negará a Dios. Los hechos lo demuestran, por otra parte, con claridad meridiana.

En todos los países en los que el marxismo ha conquistado el poder se ha enfrentado con las diversas formas de religión que ha encontrado. Podrá, por razones tácticas, tolerar las manifestaciones religiosas más hondamente arraigadas en el pueblo, pero siempre considerará a Dios como su *enemigo*. La historia de este proceso es reciente y conocida; además está ampliamente documentada⁷⁰. Es notable que el número de libros y revistas destinadas a la difusión del ateísmo haya crecido notablemente en la *Unión Soviética* en los últimos tiempos, tras sesenta años de comunismo intransigente. La segunda guerra mundial y la inmediata postguerra marcaron una pausa en la lucha antirreligiosa; pero pronto se ha vuelto a la campaña activa. En 1962 la Academia de Ciencias de la U.R.S.S. publicó una obra colectiva, *Fundamentos del ateísmo*, a la que el Kremlin dio enorme difusión. En 1964 la misma Academia hizo aparecer un *Diccionario ateo* y un manual, *El compañero del ateo*. Desde 1960 se publica la revista *Ciencia y religión*, de tono popular y tirada

⁶⁵ K. MARX, *Deutsche Brüsseler Zeitung*, 12 de octubre de 1974 (cf. Y. CALVEZ, *El pensamiento de C. Marx*, Taurus, Madrid, 1961, pág. 88).

⁶⁶ K. MARX, *Tesis sobre Feuerbach*, en "Obras escogidas", ed. cit., t. II, págs. 404-406.

⁶⁷ K. MARX, *Manifiesto comunista*, ed. cit., pág. 19.

⁶⁸ *Ib.*, pág. 39.

⁶⁹ Como ejemplo, cf. F. DUFAY, E. DEPRET, R. ROUQUETTE, F. CAVALLI, *Comunismo y religión*, Ediciones del Pacífico, Santiago de Chile, 1955.

⁷⁰ E. ADLER, "La literatura de propaganda atea en el bloque oriental", en la revista *Concilium*, 1967, págs. 512-541. La Academia de Ciencias de la Unión Soviética publicó un volumen colectivo, *Crítica de la filosofía y sociología burguesas contemporáneas*, traducida del ruso en Buenos Aires por C. Dujovne, y C. Agosti, editorial Lautaro, 1964; en él figura un interesante estudio de A. GAIDIS, *Esencia reaccionaria de la teoría ética del catolicismo*, donde muestra, en las págs. 108-157, en forma actualizada, la absoluta incompatibilidad del marxismo con el catolicismo (con las mismas características de agresividad y de caricaturización que aparecen en el trabajo de MARX citado en la nota 65).

muy alta, a la que se agregó más tarde otra, *Cuestiones de historia de la religión*, dirigida a un público más cultivado ⁷¹.

Esto muestra que, aun en los países donde domina, el marxista *no se siente seguro* de su ateísmo; debe continuamente insistir en él, defenderlo y justificarlo. El mismo Marx, en el trabajo antes citado, revela la agresividad propia de quien no está seguro de convencer con una exposición serena de sus ideas. Notemos que Marx mezcla dos cuestiones distintas, aunque conexas: la afirmación de *Dios*, a la que opone su ateísmo y la *religión*, a la que opone su lucha antirreligiosa. La primera reacción surge de su *materialismo* inicial, que fundamenta todo su sistema; la segunda de una *crítica* apasionada de lo que atribuye a las instituciones religiosas. Una elemental información sobre los principios sociales del cristianismo evidencia que es deber de todo cristiano luchar por un mundo más justo porque la eternidad tiene su comienzo en este mundo; el Reino de Dios no se traslada al futuro sino que se inicia en la vida presente ⁷². La afirmación de Dios fundamenta la acción temporal, basándola en el amor y dándole fuerzas y esperanzas ⁷³. En cambio en la perspectiva marxista el hombre sólo funda su acción en la dialéctica de la *Historia*, movimiento todopoderoso que lo absorbe y determina como un *dios ciego* al que debe total acatamiento ⁷⁴.

En *Latinoamérica* el marxismo se ha propagado no tanto en medios proletarios, sino sobre todo en ambientes *universitarios*. Y no precisamente porque atraiga su materialismo o su ateísmo, sino porque se presenta como un instrumento *ideológico* apto para producir un cambio social. Sucede algo semejante a lo acontecido en el siglo pasado con el positivismo: esta vez, al ver fracasadas nuevamente las ilusiones de paz, de bienestar y de progreso que prometía el liberalismo, se busca una ideología que informe el proceso de cambio. Núcleos importantes de *intelectuales* con influjo en la juventud coinciden en subrayar que los pueblos latinoamericanos siguen sumidos en el subdesarrollo, que se han agudizado las tensiones económicas y sociales, que el poder queda siempre en manos de minorías políticas o militares comprometidas con intereses capitalistas nacionales o extranjeros. Urge un cambio de estructuras que permita la liberación de los pueblos. Y aquí aparece la esperanza mesiánica, encarnada ahora en el *marxismo*: la experiencia inclina a ver

⁷¹ Cfr. J. LOEW-G. COTTIER, *Dinamismo de la fe y ateísmo*, ed. Nova, Barcelona, 1964, págs. 106-162; J. LEQUERC, *Penser chrétiennement notre temps*, Tequi, París, 1951, págs. 78-91.

⁷² Cfr. T. SUAVET, *Espiritualidad del compromiso temporal*, Columba, Buenos Aires, 1963; Y. CONGAR, "Eficacia temporal y mensaje evangélico" en *Sacerdocio y laicado*, Estela, Barcelona, 1964, págs. 318-337.

⁷³ Sobre todo la constitución conciliar *Gaudium et spes*, antes citada.

⁷⁴ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, ed. Sígueme, Salamanca, 1973; H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1973; E. DUSSEL, *Histoire et théologie de la libération*, Les Editions Ouvrières, París, 1974. Cr. E. COSTA y A. LÓPEZ TRUJILLO, trabajos críticos citados en la nota 41; EPISCOPADO COLOMBIANO, *Identidad cristiana*, documento publicado en "L'Osservatore Romano", edición argentina, 6 de marzo de 1977.

agotadas todas las instancias posibles dentro de la democracia liberal y a no hallar otra salida que la marxista.

Sorprendentemente, estas tendencias han tenido eco favorable en medios religiosos. Cristianos preocupados por los desniveles e injusticias sociales sufren un proceso característico: tras una primera etapa en la que, sin adherir a los principios marxistas, consideran que su crítica al capitalismo es exacta y que el avance del comunismo en el mundo es un hecho, pasan a una segunda, de "concientización" social, hallando coincidencias entre los postulados del marxismo y la exigencia de la conciencia cristiana. Fruto de esto es la "teología de la liberación"⁷⁵, eficazmente ayudada en el campo educativo por la "educación liberadora"⁷⁶. La tercera y última etapa es la que se está viviendo en muchos países latinoamericanos: grupos de católicos "concientizados" aceptan, contra todo principio evangélico, que la violencia es el medio apto para alcanzar el poder "liberador" y se organizan en bandas armadas para emprender la guerrilla: el leninismo ha influido en ellos más que el cristianismo⁷⁷.

Ante estos hechos cabe, urgentemente, un *diagnóstico* objetivo y una *medicación* adecuada. Es evidente que la sociedad afectada por la delincuencia subversiva debe responder: está en su derecho y en su deber al implementar los medios defensivos, legales, policiales y militares. Pero nunca podrá tener éxito permanente si no logra detectar la *etiología* del caso. Y aquí debe insertarse lo dicho anteriormente: la negación de la realidad de Dios abre el camino para el caos: "si Dios no existe, todo me está permitido"⁷⁸. Sólo en la aceptación conciente y libre de la realidad divina y de su revelación histórica se podrá fundamentar una paz duradera. Sin Dios, todo humanismo, por bien intencionado que sea, se convierte en un drama sin salida. La historia del humanismo ateo lo demuestra fehacientemente⁷⁹. Cuando nuestra Constitución Nacional proclama a Dios "fuente de toda razón y justicia" enuncia no sólo un principio teórico, sino una *verdad práctica* a la que la situación actual del mundo da una trágica confirmación.

⁷⁵ P. FREIRE, *La educación como práctica de la libertad*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1972; *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1972; *¿Extensión o comunicación?*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973. Los propios discípulos de Freire subrayan su postura marxista; así F. FRANCO, *El hombre, construcción progresiva*, ed. Morsiega, Madrid, 1973, págs. 23-24; esto no impide que la revista española *Seminario*, dedicada a los formadores de futuros sacerdotes lo cuente entre sus colaboradores. Para una visión crítica de estas ideas, cf. A. CATURELLI, "El marxismo en la pedagogía de Freire", en *Mikael*, Paraná, n. 12, págs. 15-38.

⁷⁶ Como es sabido, VLADIMIR ILLICH ULIANOV, "LENÍN", propugna la violencia y el terrorismo como medios de conquista y de mantenimiento del poder, en *El izquierdismo radical, enfermedad infantil del comunismo y ¿Qué hacer?* (cf. "Obras completas", ed. Cartago, Buenos Aires, 1960; exposición crítica en W. GURIAN, *Bolchevismo*, Rialp, Madrid, 1956; textos principales citados en las págs. 156-199, "El empleo del terror").

⁷⁷ Cf. nota 8.

⁷⁸ Cf. H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Epesa, Madrid, 1949.

⁷⁹ Cf. C. MOELLER, *Mentalidad moderna*, Herder, Barcelona, 1964, págs. 54-58.

6. LA IMAGEN DE DIOS

A pesar de los avances del ateísmo, es indudable que el número de quienes afirman a Dios sigue siendo considerablemente mayoritario. Pero si los interrogamos, sobre la *imagen* que tienen de El, hallaremos una gran variedad de concepciones, aun en el campo católico⁸⁰. Esquematizando nuevamente, podríamos, creo, reducirlas a cinco principales:

1) En *primer* lugar, hay una imagen muy difundida de Dios como custodio del *orden moral*. Hay muchos padres que envían a sus hijos a colegios religiosos y aun que personalmente adhieren al catolicismo porque ven en la religión, ante todo, un principio sólido del orden indispensable para vivir humanamente, y en Dios al garante supremo de la *moralidad*. Es la traducción popular de lo que en el plano filosófico representa la "idea" kantiana del "Ser realísimo"⁸¹: la acción ética supone una sanción justa, que no se da en esta vida y para asegurar esta sanción *debe* existir Dios⁸². Notemos que esta concepción *minimiza* la realidad divina y hasta puede hacerla odiosa. Sin duda, la adhesión a Dios implica una actitud moral, pero esto no significa que Dios tenga por función garantizar la moralidad. Por este camino se lo convierte en un *gendarme*, desvirtuando así su trascendencia y, desde el punto de vista cristiano, su amor paternal y su misericordia. No son infrecuentes los casos en los que la conciencia de la culpabilidad, al enfrentarse a esta imagen, la haya hecho objeto de rechazo.

2) En *segundo* término, hay también una idea muy corriente de Dios que lo concibe como un señor todopoderoso al que hay que acudir para obtener de El que *nos ayude* en nuestras necesidades a cambio de un ex voto o de una visita a un santuario. Este concepto *interesado* de Dios olvida que admitir la realidad divina lleva implícita una transformación total de la orientación de la vida. Es común encontrarse con personas que confían en Dios para tener éxito en sus negocios o para ganar la lotería y hasta para realizar con éxito acciones moralmente reprochables. Esta idea es la antítesis de la anterior, pero no es raro verla extrañamente mezclada con ella. Cabe preguntarse si, con la mejor intención del mundo, muchos predicadores no introducen en los fieles esta imagen interesada: para responder a una inquietud o a una necesidad se incita a una vuelta a Dios, asegurando la ayuda divina. Es indudable para el cristiano que esta ayuda será concedida, pero tal vez de un modo muy distinto al esperado: los caminos del Señor son sólo por El conocidos. Pero si la respuesta no responde a la expectativa podrá convertirse en fuente de decepción.

⁸⁰ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, "Dialéctica trascendental", II, 2, IV; Losada, Buenos Aires, 1970, t. II, pág. 40.

⁸¹ I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, II, 5, Losada, Buenos Aires, 1961, págs. 136-144.

⁸² H. DE LUBAC, *Catolicismo*, Estela, Barcelona, 1963, págs. 254-264.

3) En *tercer* lugar, hay cristianos que concibe a Dios como un *valor esencial*, sin el cual es vano esperar un orden social justo y una auténtica promoción humana. Pero desconfían de lo *sobrenatural* y de la dimensión escatológica de su fe. Temen que la afirmación de la vida futura sea un pretexto para soslayar la realidad presente y para asentar la despreocupación de tantos cristianos ante el sufrimiento, la pobreza o la injusticia. Son los mismos que admiten hayan congregaciones religiosas de vida activa y rechazan las órdenes contemplativas. O que piensan que es ridículo hablar del Demonio. Esta pérdida de la dimensión sobrenatural de la fe en Dios tiene, sin duda, fundamentación psicológica y sociológica, pero al incidir en la imagen que se tiene de la realidad divina tiende a convertirla en una visión *naturalista* que desvirtúa su trascendencia. Subrayemos que el Evangelio urge a una acción temporal, a luchar por un mundo más justo, a defender a los pobres y a los oprimidos; pero a la vez nos revela que el Reino de Dios no es de este mundo: aunque comienza en él no llegará a su realización sino más allá del tiempo⁸³.

4) En *cuarto* término, hay cristianos que relegan a Dios al ámbito de lo puramente *espiritual*. Cada uno deberá amar a Dios, vivir en unión con El, santificarse, pero sin que esto tenga mucho que ver con su actitud temporal. Habría una escisión entre el plano religioso y el de la actividad política o social; ésta se movería en un plano totalmente ajeno y estaría regida por la ideología que se profesa. En esta postura coinciden cristianos descomprometidos y representantes del viejo *liberalismo* que consideraba la religión como asunto privado⁸⁴. Por paradoja, reaparece entre los que atacan al liberalismo, propugnando una activa colaboración con el marxismo⁸⁵. De este modo lo temporal se desglosa de lo espiritual: Dios aparece como *ajeno* al mundo. Así lo temporal se desglosa de lo espiritual, cuando, según la enseñanza evangélica, está necesariamente implicado. Por un camino opuesto llegan a una posición coincidente a la del grupo anterior.

5) Por fin hay quienes creen en Dios porque los salvó de un accidente automovilístico o ferroviario fatal o de una enfermedad grave. Se trata de una concepción *egoísta*, porque olvida que el mismo Dios que los ha librado de la desgracia ha permitido el sufrimiento o la muerte de otros, sin que por ello deje de ser justo y misericordioso. En esta perspectiva se debería concluir ló-

⁸³ Cf. C. VON NEIL-BREUNING, *Liberalismo*, ed. Jus, México, 1962, para una caracterización histórico-filosófica de esta posición; el liberalismo que reduce la religión al ámbito de lo privado es el llamado de "tercer grado" por J. MARITAIN, "Sobre el liberalismo" en *Primacía de lo espiritual*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1947, págs. 172-193.

⁸⁴ En el documento final de "Encuentro latinoamericano de cristianos para el socialismo", realizado en Santiago del Chile durante la visita de Fidel Castro a esa ciudad, con el auspicio del gobierno de Salvador Allende, las referencias a lo religioso brillan por su ausencia; cf. A. LÓPEZ TRUJILLO, *Liberación marxista y liberación cristiana*, B. C. A., Madrid, 1974, págs. 252-265.

⁸⁵ Cf. SANTO TOMÁS, *Suma teológica*, I, q.13, a. 5 (ed. B. A. C., Madrid, 1947, t. I, págs. 343-347, comentado en E. GILSON, *El tomismo*, Desclée, Buenos Aires, 1951, págs. 152-162).

gicamente que si Dios permite que yo padezca o sufra, no existe. Es, de hecho, la consecuencia que ha llevado al ateísmo a más de un creyente ubicado en una posición errónea sobre la imagen que debemos tener de Dios. Aquí también, por otro camino, se incide en la actitud antes indicada, del segundo grupo, el de los cristianos interesados.

Estas concepciones de Dios, lamentablemente muy difundidas en el mundo actual, padecen de un mismo mal: reducen a Dios a *categorías humanas*. Por ello se prestan a objeciones que pueden conducir, por reacción, a un rechazo de Dios. Urge, pues, rectificar esta imagen errónea. Si se piensa en Dios de un modo antropomórfico no se piensa en Dios, sino en otra realidad. La realidad divina, precisamente por ser divina, trasciende todas nuestras categorías; de ella sólo tenemos nociones *analógicas*⁸⁶. Y por eso no podemos juzgar su acción con criterios puramente humanos. De ahí que teólogos de distinta tendencia traten, en la actualidad, de *desmitizar* la idea de Dios, sobre todo en el campo del protestantismo. Pero ese afán, justo en sí mismo⁸⁷, ha creado una tendencia agnóstica y por ello inaceptable.

La desmitización, en el campo de los estudios bíblicos, tiene por figura central a R. Bultmann, para quien la figura del Jesús histórico fue convertida en un mito por la primera generación cristiana, que lo convirtió, de simple hombre, en un ser divino que se encarnó y redimió con su sangre los pecados de los hombres y resucitó y ascendió a los cielos⁸⁸. Todo esto es típico de la era precientífica, inaceptable actualmente. Pero el mito oculta una palabra divina dirigida al hombre: el "kerygma", que incita a pasar, según la posición de M. Heidegger, de la existencia inauténtica a la existencia auténtica: en esto consistiría la "salvación", según una "relectura" del Evangelio. En esta misma línea se ubican F. Gogarten⁸⁹ y, sobre todo, P. Tillich,⁹⁰ que explora las estructuras ontológicas de la teología partiendo de las nociones heideggerianas. Así, la idea de Dios surge de la conciencia que tiene el hombre de su propia finitud; el ser finito no puede rehuir la búsqueda del *fundamento* del ser y por este camino llega a Dios, que es el *Ser* mismo, y no un ente o un ser entre los otros; de El participa todo lo que es. Pero, por eso mismo no es objeto ni

⁸⁶ S. TOMÁS explica la necesidad de usar metáforas en el lenguaje bíblico, previniendo en trascenderlas: *Suma teológica*, I, q.1, a.9 (ed. B. A. C., Madrid, 1957, t. I, págs. 75-77); por otra parte; en la misma obra, I, q.12, a.1 (ed. cit., págs. 287-321) se extiende en analizar cómo conocemos a Dios y luego, en I, q.13, a.1-12 (ed. cit., págs. 332-369), cómo podemos hablar de Dios; en II-II, q.188, a. 5 (ed. cit., t. X, págs. 833-836) explica el error del antropomorfismo.

⁸⁷ R. BULTMANN, *Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Tübingen, 1949 (cf. J. MACQUARRIE, *El pensamiento religioso del siglo XX*, Herder, Barcelona, 1975, págs. 490-493).

⁸⁸ R. BULTMANN, *Kerygma und Mythos*, Hamburg, 1952 y *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen, 1958 (cf. J. MACQUARRIE, l. c., y H. FRIES, *Mito y revelación*, en "Panorama de la teología actual", ed. Guadarrama, Madrid, 1961, págs. 19-58).

⁸⁹ F. GOGARTEN, *Entmythologisierung und Kirche*, Stuttgart, 1953 (cf. J. MACQUARRIE y H. FRIES, citados en nota anterior).

⁹⁰ P. TILlich, *Systematic Theology*, New York, 1955 (cf. J. MACQUARRIE, l. c., págs. 496-498).

sujeto: podemos hablar de Dios como de un objeto o de un sujeto, pero éste es un inevitable lenguaje mítico.

En esta perspectiva está la obra del obispo anglicano A. Robinson,⁹¹ de vasta repercusión en su momento. Propugna una drástica revisión de la idea de Dios y lleva su tarea de desmitización hasta negar la noción tradicional que lo concibe como Ser absoluto, autosuficiente y trascendente, para concluir que Dios es el *fundamento del ser*, evitando toda afirmación "sobrenaturalista"; en este afán llega a hacer a Dios correlativo al mundo, inclinándose a una postura *panenteísta*. Cabe observar que, entendiendo los términos en el sentido de la filosofía clásica, es exacto que Dios sea el fundamento del ser, pero sorprende que un teólogo cristiano, que reflexiona sobre los datos de la revelación bíblica, no pueda decir más que esto al hablar de Dios. Esta posición queda en el ámbito de la filosofía; su naturalismo no va más allá de lo que afirmaban los viejos *deístas ingleses*,⁹² con un lenguaje más elaborado.

En el extremo opuesto se coloca la teología de K. Barth: consecuente con la postura luterana sobre la corrupción de la naturaleza humana, niega a la razón la posibilidad de llegar a Dios⁹³. Las ideas que el hombre forja sobre lo divino son proyecciones de sus propios deseos (como sostenía Feuerbach): por ello son *idolátricas*. Dios es "lo totalmente otro" y su conocimiento sólo es posible por la vía de la *fe*. Así se exacerba la trascendencia divina, al punto que la *analogía del ente*⁹⁴ es explícitamente rechazada, desapareciendo así la posibilidad de una teología natural. Si en sus últimas obras ha admitido que la teología puede hacer uso de nociones filosóficas⁹⁵, siempre que se mantengan subordinadas a la fe, como sucede con el célebre argumento de San Anselmo, que se apoya en la revelación⁹⁶ no se ve cómo esta posición barthiana supere

⁹¹ J. T. ROBINSON, *Honest to God*, London, 1963 (versión española, *Sincero para con Dios*, ed. Ariel, Barcelona, 1967); J. T. ROBINSON and D. P. EDWARDS, *The Honest to God Debate*, S. M. C. Press, London, 1963 (cf. E. SCHILLEBEECKX, *Dios y el hombre*, ed. Sígueme, Salamanca, 1968, págs. 111-190 y J. MACQUARRIE, o. c., págs. 523-524).

⁹² El término "deísmo" (creado por los socinianos ingleses para distinguirse de los ateos, en el siglo XVII) califica a los que, rechazando toda religión sobrenatural, sostienen que Dios es el ser supremo, creador del universo, cognoscible por la razón en cuanto a su existencia, pero incognoscible en su naturaleza. Los principales representantes de esta tendencia son J. Toland, E. Dowswell, T. Woolston, T. Chubb, C. Middleton, C. Wollaston y R. de Bolinbroke (cf. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, B. A. C., Madrid, 1956, t. III, págs. 802-807).

⁹³ "La razón es contraria a la fe", M. LUTHER, *Disputationen*, ed. P. Drews, Göttingen, 1895, pág. 42. "La razón se opone directamente a la fe, por lo cual hemos de dejarla en libertad; en los creyentes debe ser muerta y sepultada", M. LUTHERS, *Werke*, ed. Weimar, 1883, t. 47, pág. 328 (sobre este punto, cf. J. MARITAIN, *Tres reformadores*, Difusión, Buenos Aires, 1968, págs. 41-46).

⁹⁴ S. TOMÁS (cf. nota 85) indica que nuestro conocimiento de Dios no es unívoco (las nociones no tienen el mismo sentido aplicadas a Dios y a las creaturas) ni equivoco (tampoco tienen un sentido totalmente distinto) sino análogo, es decir proporcional: señalan realidades esencialmente distintas pero relativamente semejantes.

⁹⁵ K. BARTH, *The Knowledge of God*, Gifford Lectures, pág. 6 (cf. J. MACQUARRIE, *El pensamiento religioso en el siglo XX*, Herder, Barcelona, 1975, pág. 435).

⁹⁶ K. BARTH, *Anselms Beweiss der Existenz Gottes in Zusammenhang seines theologischen Programms*, München, 1931.

el *fideísmo* que los viejos franceses oponían exageradamente a los excesos del racionalismo⁹⁷.

Una derivación de la actitud de quienes (como Tillich y Robinson) buscan la manera de hablar de Dios a un mundo secularizado, donde impera la mentalidad cientificista y sólo parecen tener consistencia los valores utilitarios, es la teología de la "*muerte de Dios*", surgida hace una década en los Estados Unidos⁹⁸. Se trata de un movimiento heterogéneo, coincidente en tomar como lema la frase de Nietzsche "Dios ha muerto"⁹⁹. Participan de él teólogos protestantes de diversas confesiones y hasta judíos. Quien haya hecho la prueba de leer sus obras no puede dejar de tener la impresión de estar ante exposiciones impactantes pero notoriamente ambiguas; tal vez se deba a esto que tras un "boom" estruendoso hayan pasado a un inesperado olvido.

Para el teólogo calvinista G. Vahanian, vivimos en una era post-cristiana, desacralizada, secularizada; en ella es preciso confesar que Dios ha muerto. Y con él ha muerto el cristianismo, ligado a formas culturales superadas: en realidad es el cristianismo el que ha matado a Dios. Esto no significa que se deba desembocar en el ateísmo, sino comenzar de nuevo, con un cristianismo desligado de toda forma cultural¹⁰⁰. Para P. Van Buren, el problema teológico actual es cómo hablar al hombre de hoy; considera que sólo tiene sentido lo verificable empíricamente. Por ello no tiene sentido hablar de Dios; hay que hablar de Jesús, verificado empíricamente por los Apóstoles como muerto y resucitado¹⁰¹.

Más radicalizados aún son T. J. Altizer y W. Hamilton: el hombre actual centra sus afanes en la conquista de la libertad; la teología debe mostrarle que Dios ha muerto para liberarlos de su propio poder divino; es la muerte de un poder trascendente y alienante, que anulaba al hombre; de modo que la teología debe concluir en el *ateísmo*¹⁰². Es lo que por su parte confiesa el rabino R. Rubinstein: tras los sufrimientos del pueblo judío en los campos de

⁹⁷ El "fideísmo" es una reacción contra el racionalismo: ante la exaltación de la razón humana, se acumulan motivos para debilitar su poder, exaltando la fe. Sus principales representantes son J. Hymnaim, P. Huet, B. Lami (cf. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, B. A. C., Madrid, 1966, t. III, págs. 697-698).

⁹⁸ Cf. J. BISHOP, *Los teólogos de la muerte de Dios*, Herder, Barcelona, 1969; V. CAMPS, *Los teólogos de la muerte de Dios*, Nova Terra, Barcelona, 1968.

⁹⁹ F. NIETZSCHE, *Obras completas*, Aguilar, Buenos Aires, 1965; *El gay saber*, 3, n. 108 y 125 (ed. cit., t. III, págs. 108-109); *Así hablaba Zaratustra*, Pról., n. 2 (ed. cit., pág. 234), etc.

¹⁰⁰ G. VAHANIAN, *The Death of God*, ed. Braziller, New York, 1961; *No Other God*, Braziller, New York, 1966; *Wait Without Idols*, Braziller, New York, 1963 (cf. V. CAMPS, o. c., págs. 37-70; J. BISHOP, o. c., págs. 99-116).

¹⁰¹ P. VAN BUREN, *The Secular Meaning of Gospel*, The MacMillan Company, New York, 1963 (cf. V. CAMPS, o. c., 37-60; J. BISHOP, o. c., págs. 99-116).

¹⁰² T. ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism*, The Westminster Press, Philadelphia, 1966; W. HAMILTON, *The New Essence of Christianity*, Association Press, New York, 1966; T. ALTIZER-W. HAMILTON, *Radical Theology and the Death of God*, Bobbs Merrill Company, New York, 1966; *Teología radical y la muerte de Dios*, Grijalbo, Barcelona, 1967 (cf. V. CAMPS, o. c., págs. 75-87 y J. BISHOP, o. c., págs. 151-183).

concentración nazi, sólo cabe admitir la muerte de Dios, aceptando el ateísmo; con todo su postura se acerca al panteísmo¹⁰³. Por fin H. Cox concibe al cristianismo no como una religión sino como una tarea "secular": en la era tecnológica la misión del cristiano es participar en la construcción de la ciudad humana¹⁰⁴.

Es de admirar en estos teólogos su preocupación por el mundo actual. Pero cabe preguntarse si los caracteres que en él detectan no han sido elevados a la categoría de verdades absolutas, que han de admitirse sin discusión. Sin duda es un hecho la desacralización del mundo, el agudo sentido de la libertad, el auge del empirismo, el avance tecnológico. Pero parecería que en lugar de interpretar estos "signos de los tiempos", los han asumido como indiscutibles, es decir, no ya como hechos, sino como expresión de lo que es y de lo que debe ser. Habría así un "amoldarse al siglo presente"¹⁰⁵. Y es notable que el antecedente de este movimiento sea D. Banhoeffer, teólogo de línea barthiana que murió justamente por resistirse al poder secular, encarnado en este caso en el nazismo. Para Banhoeffer el hombre actual no tiene necesidad de Dios para explicar el mundo; el cristianismo debe dejar de ser una religión para hacerse profano, intervenir en las decisiones mundanas, estar al servicio del hombre. El "cristianismo irreligioso" desecha la "gracia barata" de los ritos e instituciones para optar por la "gracia cara" de la fe en Cristo, viviendo para los demás¹⁰⁶.

7. CONCLUSIONES

Una compulsa de las expresiones más destacadas del pensamiento y de las actitudes del hombre actual nos basta para advertir que el problema de Dios —sea para aceptarlo, sea para negarlo, sea para esclarecer su imagen— es uno de los tópicos centrales de nuestra civilización científicista y tecnológica. Pese a las apariencias contrarias, el mundo actual *no elude* a Dios, sino que se preocupa intensamente por él. Eso sí, hay un *deber nuevo* para todo el que tenga

¹⁰³ R. RUBINSTEIN, *After Auschwitz*, The Bobbs Merrill Company, New York, 1966 (cf. V. CAMPS, o. c., págs. 61-74).

¹⁰⁴ H. COX, *The Secular City*, The MacMillan Company, New York, 1965, traducción española, *La ciudad secular*, ed. Península, Barcelona, 1968 (cf. V. CAMPS, o. c., págs. 119-129; J. BISHOP, o. c., págs. 151-183).

¹⁰⁵ S. PABLO, *A los Romanos*, XII, 2 (en *La Sagrada Escritura*, B. A. C., Madrid, 1962, t. II, págs. 294-295. "No os acomodéis al mundo presente"; en *Biblia comentada*, B. A. C., Madrid, 1955, t. VI, pág. 347: "No os conforméis a este siglo"). Sobre el sentido de "siglo" en S. Pablo, cf. F. PRAT, *La teología de San Pablo*, Jus, México, 1947, t. II, págs. 77-78 y 477-479.

¹⁰⁶ D. BANHOEFFER, *Nachfolge*, München, 1937; traducción española, *El precio de la gracia*, ed. Signeme, Salamanca, 1963; *Gemeinsames Leben*, Kaiser Verlag, München, 1938; *Ethik*, Kaiser Verlag, München, 1960; traducción española, *Ética*, Estela, Barcelona, 1970; *Widerstand und Egebung*, Kaiser Verlag, München, 1960, traducción francesa, *Résistance et soumission*, ed. Labor et Fides, Genève, 1963. Como los posteriores teólogos de la "muerte de Dios", pero aún más acusadamente, Banhoeffer emplea un lenguaje ambiguo, prestándose a diversas interpretaciones (cf. J. BISHOP, o. c., págs. 11-45).

conciencia del replanteamiento del tema y quiera colaborar en la construcción del mundo: el hallar el modo de presentar la solución definitiva (la única, para nosotros, los cristianos) a los enigmas de la existencia. El sentido de la vida y de las cosas, del hombre y de historia, solamente la puede dar *Dios*. Y para poder escuchar su voz es preciso acceder a El.

Hay muchas vías de acceso: la experiencia de la humanidad señala a dos como decisivas, la *razón* y la *fe*. Ambas son válidas y, consideradas en sí mismas, no se excluyen ni se incluyen, aunque existencialmente se impliquen. Así, un Dios puramente *racional* tiende a convertirse en una pura abstracción, en una mera explicación filosófica, en un postulado de la actividad práctica o en un principio inmanente al mundo. Un Dios *irracional*, objeto de fe ciega, tiende a transformarse en un absurdo, en una proyección de un sentimiento, en una creación del psiquismo humano o de los intereses de una clase social. Hay pruebas filosóficas de la existencia de Dios; hay una fe que es respuesta a la revelación divina. Nuestro siglo, poco afecto a las reflexiones metafísicas, no valoriza estas pruebas ni comprende exactamente el sentido de la fe.

Sin duda la vía *racional* se ve obstaculizada por el clima irracionalista de nuestra época. Pero hay que notar que esta atmósfera reina en círculos intelectualizados y es más una reacción contra el racionalismo que una postura original. La inmensa mayoría de los hombres no toma posición en este debate. Sucede lo mismo que con el ateísmo: el fenómeno, aunque cierto y creciente, es más una excepción que un hecho generalizado, si se lo compara con la actitud de la humanidad entera. Aun los que proclaman la "muerte de Dios" están demasiado preocupados por su supuesto cadáver. Debe, pues, subrayarse que el acceso *racional* a Dios no está cerrado a nuestro siglo. En este camino, que parte de las cosas y por pasos sucesivos concluye en Dios, en su comienzo, lo absolutamente natural es la existencia del mundo y de los hombres, en tanto que la realidad de Dios es la que presenta dificultades; luego, en el término de la investigación, lo que es natural es que exista Dios, en tanto que lo que exige una explicación es la existencia de los seres finitos. Lo sorprendente ya no es que Dios exista, sino que existamos nosotros"¹⁰⁷.

Son diversas las maneras de encarar el acceso racional a Dios. Coinciden todas en asentar que la opción fundamental es entre *Dios* y el *absurdo*, entre el ser y la nada y que, si bien hay quienes han optado por el absurdo y la nada, esta opción es imposible de ser vivida. Pero el dilema "Dios o nada" se ubica en el plano *metafísico*, en el de la explicación última del universo; por ello no implica que en plano *científico* quede anulada la necesidad de la búsqueda de las leyes fenoménicas. En el orden de los fenómenos (dominio de las ciencias) nada cambia al admitir o al rechazar a Dios, porque la cuestión está fuera de ese ámbito. Un mérito indudable de nuestro siglo es el haber supe-

¹⁰⁷ C. MOELLER, *Mentalidad moderna*, Herder, Barcelona, 1964, págs. 61-62.

rado la confusión entre ciencia y filosofía ¹⁰⁸; y una consecuencia lógica de esto es el comprobar que las ciencias, si se mantienen en su esfera propia, nada pueden decir sobre la existencia o inexistencia de Dios. Pero esto no significa (como pretende el cientificismo) que la explicación de lo fenoménico acote la comprensión de lo real: hay otra instancia, la del plano del *ser* ¹⁰⁹.

La captación del *ente* lleva implícita la constatación de que su constitutivo, el *ser*, posee la absolutez de la perfección que confiere realidad a las cosas y la precariedad de su realización finita ¹¹⁰. Esto indica que el ser finito exige, para su explicación, un fundamento absoluto. Este dato implícito, al explicitarse metafísicamente, constituye lo que clásicamente se ha denominado "demostración de la existencia de Dios" ¹¹¹. Reviste formas variadas: la síntesis más acabada son las "cinco vías" de Santo Tomás ¹¹². Pero conviene observar que estas vías metafísicas no son las únicas posibles; hay otros caminos que para los no habituados a las reflexiones filosóficas pueden resultar más eficaces. Además existen factores subjetivos (prejuicios, intereses, pasiones) que desbaratan la demostración más objetiva. Con todo, las "cinco vías" poseen el máximo rigor racional y concluyen en el acto puro de *ser* ¹¹³ que es el nombre propio de Dios ¹¹⁴.

La *fe* obliga a un cambio de perspectivas: ya no es el hombre el que asciende a Dios, sino que es Dios mismo que desciende al hombre, manifestándosele y pidiéndole una respuesta total, un compromiso de su entendimiento, de su voluntad y de su sentimiento. La fe es una adhesión ante todo de su *entendimiento* a la verdad divina ¹¹⁵ manifestada a través de una historia salvífica narrada por las Sagradas Escrituras y propuesta por el magisterio de la Iglesia ¹¹⁶. Pero como no se trata de una evidencia ni del fruto de una demostración, es necesaria la acción de la *voluntad* que libremente impele al enten-

¹⁰⁸ Cf. J. MARITAIN, *La filosofía de la naturaleza*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1945, págs. 93-141; O. N. DERISI, *Esbozo de una epistemología tomista*, C. C. C., Buenos Aires, 1946, págs. 97-131.

¹⁰⁹ A. DONDÉYNE, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Publications Universitaires, Louvain, 1955; D. DUBARLE, *Humanisme scientifique et raison chrétienne*, Desclée, París, 1953.

¹¹⁰ Cf. G. E. PONFERRADA, "La experiencia del ser", *Sapientia*, XXXI (1976), págs. 91-108.

¹¹¹ Cf. M. DAFFARA, *Dio*, S. E. I., Torino, 1952.

¹¹² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q.2, a.3; B. A. C., Madrid, 1957, t. I, págs. 118-122; cf. E. GILSON, *El tomismo*, Desclée, Buenos Aires, 1951, págs. 90-124.

¹¹³ Cf. G. E. PONFERRADA, *Introducción al tomismo*, Eudeba, Buenos Aires, 1970, págs. 90-124.

¹¹⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, o. c., I, q.13, a.11; ed. cit., págs. 364-366; cf. E. GILSON, o. c., págs. 125-141.

¹¹⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q.14, a.1, en *Quaestiones disputatae*, Marietti, Torino, 1949, t. I, págs. 279-281; *Suma teológica*, II-II, q.4, a.2; ed. cit., t. VII, págs. 241-242; *ib.*, II-II, q.4, a.2; ed. cit., pág. 199.

¹¹⁶ Y. CONGAR, *La foi et la théologie*, Desclée, París, 1962, págs. 41-71; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Caritate*, a. 13 ad 6, en *Quaestiones disputatae*, ed. cit., t. II, pág. 791.

dimiento a asentir, siendo ella internamente movida por la gracia divina ¹¹⁷. A esta acción de las facultades superiores acompaña normalmente el *sentimiento*, aunque sólo como factor concomitante; importa subrayarlo, ya que en nuestra época frecuentemente se confunde la fe con el sentimiento religioso. Puede haber una fe firme y escasa emotividad o un fuerte sentimiento con escasa fe; la afectividad sensible es un elemento accidental, pero no por ello menos real ¹¹⁸.

En esta perspectiva Dios se manifiesta ante todo como *Padre*: es el que ha creado, sólo por amor, al hombre y al mundo, para entrar en comunicación con personas en las que quiere volcar su dilección ¹¹⁹. Ya no es solamente el fundamento del ser, sino el Dios *personal*, cercano al hombre, trascendente y a la vez íntimo a cada uno, santo y misterioso y a la vez celoso y justiciero; inmutable en su gloria, pero amorosamente preocupado por sus hijos, a los que participa su propia vida divina ¹²⁰. Es el Dios de Jesucristo ¹²¹, el Dios de la Iglesia ¹²², el Dios de los místicos ¹²³. Aquí la analogía metafísica se transfigura en una sobreanalogía de la fe ¹²⁴, donde la metáfora cumple una función especial, permitiendo un conocimiento superior y distinto del que podría obtenerse por otros medios ¹²⁵. El Dios de la fe, paternal, personal e íntimo, sigue siendo trascendente y misterioso; pero su trascendencia y su misterio no son ya un obstáculo para la unión estrecha y profunda que establece el amor.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

¹¹⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q.14, a.2, ed. cit., págs. 281-285; *Suma teológica*, II-II, q.2, a.9, ed. cit., pág. 199 (la traducción omite, extrañamente, la palabra "gracia" que figura en el texto latino; dice "creer es acto del entendimiento que asiente a una verdad divina por el imperio de la voluntad movida por Dios"; la frase original dice "credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis motae a Deo per gratiam"; la moción divina, en este caso, es sobrenatural, no natural: Cf. Y. CONGAR, o. c., págs. 79-80).

¹¹⁸ Cf. G. ZUNINI, *Homo religiosus*, Eudeba, Buenos Aires, 1970, págs. 119-120; M. MANKELJUNAS, *Psicología de la religiosidad*, Religión y Cultura, Madrid, 1961, págs. 338-342.

¹¹⁹ C. MOELLER, *Mentalidad moderna*, Herder, Barcelona, 1964, págs. 75-102.

¹²⁰ J. DANIELOU, *Dios y nosotros*, Taurus, Madrid, 1961, págs. 89-131.

¹²¹ J. DANIELOU, o. c., págs. 133-163.

¹²² J. DANIELOU, o. c., págs. 165-200.

¹²³ J. DANIELOU, o. c., págs. 201-225.

¹²⁴ Cf. C. JOURNET, *Connaissance et inconnissance de Dieu*, Egloff, Paris, 1943, págs. 96-97.

¹²⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q.1, a.9; B. A. C., Madrid, 1957, t. I, págs. 75-77.

LOS FUNDAMENTOS FILOSOFICOS Y EL AMBITO DEL DERECHO

DERECHO NATURAL, DERECHO DE GENTES Y DERECHO POSITIVO

I

LOS FUNDAMENTOS DE LA LEY NATURAL Y DEL DERECHO NATURAL

1. — *El fin del hombre*

Todo ser está ordenado a un fin que le confiere su razón de ser tal ¹.

Como Creador sapientísimo del mundo, Dios ha de proponerse un fin en su obra, fin que no puede ser otro más que El mismo: su propia Perfección no para acrecentarla —Dios es el Bien infinito— sino sólo para manifestarla o hacerla participe a otros seres. Los entes creados son, pues, participación del bien infinito y, como tales, no pueden dejar de manifestar con su ser y actividad el Ser o Perfección infinita de Dios. Esta manifestación del Ser de Dios por los seres creados constituye la *gloria de Dios*.

Al hacer partícipes de su Ser y Actividad espiritual, Dios ordena al hombre a la manifestación o glorificación superior de su Perfección divina, por el conocimiento, el amor y la aceptación y obediencia de su Ley divina por parte de su voluntad libre. Dios ha ordenado al hombre para que lo reconozca como a su último Fin o Supremo Bien y, como a tal, lo ame y ordene toda su vida mediante el acatamiento de su Ley divina ². Esta Ley, que es acatada necesariamente por los seres materiales por su participación mediante leyes necesarias: físicas, químicas, biológicas e instintivas, debe ser obedecida por el hombre mediante el acatamiento de su libertad de la ley moral natural, que la inteligencia de-vela inscrita en su propio ser, y que es participación de la Ley de Dios, que desde toda la eternidad ordena a sus creaturas a su fin divino, de acuerdo a la naturaleza material o espiritual, que les confiere.

¹ El principio de finalidad: "nada se hace sin un fin", es analítico y, por ende, necesario y universal. Conf. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le Réalisme du Principe de Finalité*, Desclée de Brouwer, París, 1932.

² SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I-II, 15, y *C. Gent.*, III, 17, 18 y 74; *S. Th.*, I, 19, 3. Conf. OCTAVIO N. DERISI, *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral*, 3ª ed., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1969, págs. 69 y sigts.

También desde su propia naturaleza, el hombre descubre inmediatamente esta Ley moral natural de Dios, que lo ordena a su Fin divino. Y no podía ser de otro modo, desde que Dios, Autor de todos los seres participados o finitos, constituye y crea la naturaleza humana para ese Fin divino; la cual, por ende, ha de llevar en su mismo ser y actividad la impronta de esa ley natural divina³. “Porque la creatura racional participa de ella (de la Ley eterna) de un modo intelectual y racional, por eso en la creatura racional la participación de la Ley eterna se llama propiamente ley; porque la ley es algo de la razón (...). En la creatura irracional (la ley) no es participada racionalmente; por eso no puede llamarse ley sino por semejanza” o analogía⁴.

Un análisis directo de la naturaleza humana nos manifiesta enseguida que hay en ella tres zonas de vida, subordinadas jerárquicamente la una a la otra: la primera y fundamental es la vida vegetativa o fisiológica, inconsciente, ordenada no sólo a su propia actividad sino a formar y conservar los distintos órganos del cuerpo humano, necesarios para la segunda vida, superior a ella: la de los sentidos. Esta es consciente, aprehende los seres materiales y el ser propio, sin develar sin embargo el *ser* como tal, ni trascendente ni inmanente. Se trata de una aprehensión intencional del objeto y del sujeto, vivida, pero no refleja o con conciencia expresa o formal de ambos términos intencionales. Gracias a estos datos, intuitivamente alcanzados por la experiencia sensible, la tercera y superior vida espiritual de la inteligencia, logra develar el *ser* formalmente tal, como trascendente y realmente distinto del propio *ser* inmanente. Ambos términos de la intencionalidad: la del *ser del sujeto* inmanente, y la del *ser del objeto* trascendente son aprehendidos formalmente en la unidad inmaterial del acto⁵.

Por la infinitud de su objeto, el *ser en cuanto ser*, la inteligencia funda un apetito espiritual, la voluntad, que se abre a la trascendencia del *bien como bien (felicidad)*, también sin límites y, que, por eso mismo, es libre frente a cada bien finito y aun frente al Bien infinito finitamente aprehendido, porque ninguno de ellos adecua su capacidad infinita de querer. De ahí que la voluntad pueda quererlo, en cuanto participa del bien, y pueda no quererlo, en cuanto no son el bien⁶.

Por su vida espiritual específica, es decir, por su actividad intelectual y volitiva, el hombre se abre a la trascendencia del ser y del bien y, en última instancia, del Ser y del Bien infinito e imparticipado, razón suprema y necesaria de todo otro ser y bien participado⁷.

De este modo, el hombre leyendo con su inteligencia en su naturaleza, encuentra que toda ella, de un modo jerárquico, está ordenada a Dios, como a

³ SANTO TOMÁS, S. *Theol.*, I-II, 3, 1, 2 y 4.

⁴ SANTO TOMÁS, S. *Theol.*, I-II, 91, 2 ad 3.

⁵ OCTAVIO N. DERISI, *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, c. XV y XIX, Educa, Buenos Aires, 1975.

⁶ OCTAVIO N. DERISI, *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral*, c. IV.

⁷ OCTAVIO N. DERISI, *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, c. XXX.

su último Fin o supremo Bien; y que no puede, por ende, realizarse o perfeccionarse como hombre sino por esta ordenación a Dios de todo su ser y actividad y del modo jerárquico indicado⁸.

Además, esta ordenación de su naturaleza, se le presenta al hombre como *obligatoria*, como una ley inscrita en su propio ser por su divino Autor, que él debe acatar⁹; y como una ley revelada a su razón: "la participación de la Ley eterna en la creatura racional se llama propiamente ley, porque la ley es algo de la razón"¹⁰.

De este modo partiendo ya de Dios, en un orden descendente, o ya de su propia naturaleza, en un orden ascendente, la ordenación del hombre a Dios como su Fin último se manifiesta como Ley moral natural, que su divino Autor imprime en su creatura racional para su propia perfección, es decir, para que, encauzando su actividad por esa norma, logre la actualización o acrecentamiento de su ser y a la vez por ello, logre la glorificación de Dios.

Porque conviene subrayar que el Fin que Dios se propone en la creación del hombre: su gloria por el conocimiento y el amor se identifica con el Fin supremo del propio hombre, desde que la gloria de Dios se logra por el conocimiento y el amor y luego por la posesión del Bien infinito, que confiere al hombre la perfección específica o plenitud ontológica; y el bien del hombre, su perfección con la consiguiente felicidad, únicamente puede ser alcanzada con la posesión plena de la Bondad y Verdad infinitas de Dios por su inteligencia y voluntad, es decir, con la glorificación de Dios.

2. — Necesidad de la sociedad familiar y política para la perfección del hombre

El hombre no puede realizarse plenamente en busca de su Fin divino con sólo su esfuerzo individual, ha menester de la ayuda de los demás y, por ende, de la sociedad.

Por de pronto para nacer y desarrollarse material y espiritualmente el hombre necesita no sólo del padre y de la madre sino de un hogar, de un padre y una madre indisolublemente unidos en matrimonio ya que sólo así se logra el ejercicio permanente de la paternidad y de la maternidad para la educación integral de los hijos.

Sin embargo, tampoco la familia basta para que la persona pueda alcanzar su cabal desenvolvimiento en orden a su último Fin divino. En efecto, la familia es una sociedad imperfecta, no posee por sí sola los medios necesarios para su subsistencia y actividad específica y, como la persona, ha menester para lograrlo del *bien común*, que únicamente la Sociedad política puede brindar.

Para asegurar los derechos de la persona y de la familia —y de otras sociedades intermedias, no naturales— con que poder conseguir su propio fin, y tam-

⁸ SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, I-II, 3, 4; y O. N. DERISI, *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral*, c. III.

⁹ SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, I-II, 93, 6 y I-II, 91, 2.

¹⁰ OCTAVIO N. DERISI, *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral*, c. III.

bién para establecer el *bien común*, o sea, las condiciones para un desarrollo integral, material y espiritual, el hombre necesita constituir la Sociedad política o el Estado. Por una inclinación de su propia naturaleza —impresa, por ende, en ella por su divino Autor— el hombre es conducido a unirse con los otros para formar la Sociedad política en busca del *bien común*. Los caminos, las circunstancias históricas, geográficas y étnicas para constituir el Estado, pueden variar y, por eso, también puede ser diverso el origen concreto de una sociedad determinada, y diverso el modo de organización —monarquía, aristocracia, democracia, etc., con este o aquél territorio y con otras variantes de gobierno—. Pero lo que por debajo de todas éstas diversas maneras de organización del Estado aparece es un *nisus invariable*, una *irresistible inclinación natural* en busca de la realización de la Sociedad política, con el fin no sólo de lograr el amparo de los derechos personales y familiares, sino también con el de conseguir el *bien común*, es decir, los bienes y condiciones necesarias y convenientes para un adecuado desarrollo de la persona, de la familia y de las sociedades intermedias.

El Estado o la Sociedad Política surge así como una *exigencia natural*, la cual como tal, proviene de la Ley moral natural. Sólo en ella y ayudado por ella el hombre es capaz de lograr adecuada y dignamente su último Fin divino y los medios para alcanzarlo y, con él, el de su consiguiente desarrollo humano, íntimamente unido a aquél.

Por eso, la Sociedad política —como la familia en su orden— en última instancia, se constituye por Ley natural de Dios, para servir a la persona humana considerada como tal, o sea, en cuanto ordenada a un fin trascendente divino y eterno. En este sentido la Sociedad política, como la familia, *es para la persona humana*. En cambio, esa misma persona, como miembro de la Sociedad política —o de la familia— es para la misma, y, bajo este aspecto, la Sociedad es superior a ella y el bien común de ésta prima sobre su bien individual temporal, como la especie que está sobre el individuo o el todo sobre las parte ¹¹.

De ahí que, por una parte, en lo que hace a la persona con su Fin trascendente y los medios necesarios para conseguirlo, el Estado se constituye para ayudarla y no para interferirla, ya que el fin con que el Estado se constituye es precisamente para asistir con sus bienes propios a la personas en orden a su Fin divino.

Pero por otra parte, la persona como miembro de la sociedad está sujeta a las exigencias de ésta en relación a su erección y desenvolvimiento a fin de lograr el *bien común*, con el cual precisamente la persona —como persona— puede ordenarse a su Fin trascendente y, con El, realizarse plenamente en su propio ser personal.

En síntesis: se trata de un renunciamiento, en cierta medida, de la libertad y de algunos aspectos de derechos individuales no substanciales de la

¹¹ P. SCHWALM, *Leçons de Philosophie Sociale*, págs. 19 y sigts., citado por TOMÁS D. CASARES, *La justicia y el Derecho*, 3ª ed., Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1974, pág. 86.

persona, para lograr constituir el Estado con su bien común, a fin de asegurar con él los medios para salvar la libertad y los derechos esenciales de la persona.

Si el renunciamiento y cercenamiento de ciertas libertades —impuestos y otras leyes restrictivas de la actividad personal— de la persona para constituir el bien común, no es posible la erección del Estado, éste no podría establecerse en favor de aquélla, que es su razón de ser; y sin el Estado surgiría la anarquía y el desorden entre las personas.

Pero con el desconocimiento de que el Estado es, en última instancia, para servir a la persona, es decir, con la absolutización del Estado con el sometimiento total de la persona y con la privación de su libertad y de sus derechos, necesarios para el logro de su último Fin divino y consiguiente perfección humana, el Estado pierde su propia finalidad específica y se autodestruye como Estado, para convertirse en un órgano antinatural, que desconoce el espíritu de la persona, con su Fin divino y sus derechos para alcanzarlo, y que se inserta, por eso mismo, en una *concepción enteramente materialista*, colocándose como Fin supremo del hombre, en lugar de Dios. Tal el *totalitarismo* de todos los matices (siempre materialista, como el actual totalitarismo vigente del marxismo) ¹².

3. — *El ámbito y el sentido subsidiario de la actividad del Estado*

Hemos dicho que el Estado se constituye por inclinación y Ley natural; en primer lugar, para amparar los derechos de la persona, de la familia y de las sociedades intermedias y, en segundo lugar, para constituir el *bien común*, o sea el orden de la justicia y las condiciones necesarias y convenientes, a fin de que los miembros de la sociedad puedan desarrollar armónicamente sus respectivas actividades.

No debe confundirse este fin del Estado: el *bien común*, con el *bien público* o bienes del Estado como tal, que El los adquiere para poder realizar mejor el bien común, es decir, que son sólo un *medio* para el logro de aquel *fin* suyo esencial. Porque, conviene subrayarlo, el Estado no se organiza para el logro de bienes propios como Estado, sino que toda su actividad *está ordenada al bien de los miembros de la sociedad*, para que éstos sean *colocados en situación* de poder adquirir tales bienes por su *propio esfuerzo*. Así, ateniéndonos al solo orden económico, no interesa tanto el enriquecimiento del Estado, que la Nación sea rica, sino que los miembros de la sociedad lo sean, es decir, que

¹² Conf. J. MARITAIN, *Para una Filosofía de la Persona Humana*, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1937; y *Humanismo Integral*, Ercilla, Santiago de Chile, 1941. Conf. también O. N. DERISI, "Relaciones del Bien de las Personas y del Bien de la Sociedad", Revista *Sapientia*, La Plata, 1957, págs. 169 y sigts. En este trabajo se procura superar la oposición de MARITAIN y DE KONINCK, sobre las relaciones de persona y sociedad, ya que ambos tomistas se refieren a aspectos diversos del problema y cada uno tiene razón desde su ubicación. En un orden absoluto, la sociedad es para la persona y ésta tiene, por ende, la supremacía, como afirma MARITAIN. Pero también es verdad la tesis de DE KONINCK, que la persona como miembro de la sociedad está sometida a ésta, desde que el bien común de la misma está sobre el bien particular de ésta.

ellos estén en condiciones —esa es tarea del Estado—, para que puedan realmente trabajar y obtener riquezas. Un Estado rico con sus miembros pobres, es una sociedad mal organizada. El *medio* se ha convertido en *fin*, a costa de éste. Las personas, familias y demás comunidades, no se agrupan en Sociedad política para enriquecer o servir al Estado, sino, inversamente, para, gracias a esta Sociedad política, poder lograr la libertad de iniciativa y demás medios con que poder alcanzar la posesión de los bienes materiales y espirituales para su propio perfeccionamiento. Lo dicho de estos bienes materiales, debe extenderse principalmente a los bienes culturales, moral pública, etc.

Como se ve, el *bien común*, fin esencial del Estado, no es meta para proporcionar en sí mismo los bienes a las personas o a las sociedades intermedias, sino para crear el ambiente y condiciones favorables para que ellas puedan, *por sí mismas*, proporcionárselos; lejos de substituir la actividad de sus miembros, el Estado, por el contrario, les brinda los medios para que dicha actividad privada pueda desarrollarse con más aptitud y perfección. El Estado no debe suprimir la iniciativa ni la actividad privada, sino fomentarla y ayudarla a un pleno desenvolvimiento, creando las condiciones que le permitan un más amplio y mejor desarrollo. El Estado logra tanto más perfectamente su fin: el *bien común*, cuanto menos realiza por sí mismo y más confiere a los miembros de la sociedad para que, por su propia iniciativa, puedan alcanzar nuevas y más perfectas metas.

A los miembros que la forman, la Sociedad política o el Estado debe ofrecerles todo aquello que necesiten para realizar su perfección y lograr sus propios fines, mediante su propio esfuerzo, en el orden personal, familiar y social. La misión del Estado sobre el bien común y orden justo no proporciona gratuitamente a las personas, familias y sociedades intermedias, los bienes que ellos necesitan, sino que les ofrece todo lo necesario y conveniente para que ellas puedan lograrlo con su propia iniciativa y esfuerzo.

Únicamente cuando los miembros de la sociedad, por una razón u otra, sean incapaces de proporcionarse tales bienes por sí mismos, el Estado ha de *suplir* tal actividad y asumirla por iniciativa propia. Es decir, que el Estado asume sobre sí la responsabilidad, sólo como *supletoria* de una deficiencia de los miembros de la sociedad. También esta actividad supletoria la ejerce el Poder público en virtud del fin de la Sociedad política, pues ella también toca al *bien común*.

La asunción por parte del Estado de esa actividad propia de las personas y sociedades intermedias, cuando ellas no la pueden realizar, es y se llama *subsidiaria*.

Este concepto de *subsidiariedad* implica: *primeramente* que todo lo que le compete al Estado en razón de su fin: el *bien común*, en condiciones ordinarias, no es proporcionar los bienes a sus miembros —persona, familia y sociedades intermedias— sino crear y ofrecerles las condiciones y medios para que aquéllos puedan adquirirlos con su propia actividad. En *segundo lugar*, que

cuando, por deficiencia de los miembros de la sociedad, el Estado deba asumir por sí mismo funciones que tocan a éstos, lo hace *subsidiariamente*, a saber, con la conciencia de que está tomando sobre sí actividades que no le tocan, pero que las asume para *suplir* lo que las personas, familias y sociedades intermedias, por diferentes motivos, no son capaces de hacer en tales circunstancias: el Estado lo hace para *subsidiar* una ausencia de quienes lo debían hacer. Así, cuando el Estado tiene que fundar una Universidad o una Empresa, para suplir lo que la iniciativa privada no puede realizar, lo toma sobre sí, sabiendo que lo hace para *suplir una deficiencia*, para llenar un vacío de los miembros de la sociedad, o sea para *subsidiar* ese esfuerzo privado.

Cuando el Estado crea las condiciones de justicia y seguridad, está obrando de acuerdo a su fin, el *bien común*, está cumpliendo con una obligación que le toca cumplir a él, y por eso, *siempre y en todo momento*: está ejerciendo un deber y un derecho propio, algo que sólo a él le compete y que nadie más que él puede y debe realizar. Otro tanto hay que afirmar de todas las condiciones necesarias de orden y justicia, que garantizan la paz y las condiciones necesarias para el desarrollo personal y social de sus miembros.

En cambio, cuando el Estado *suple* una incapacidad de la actividad privada de sus miembros, no lo hace con un derecho absoluto y propio, como si fuese esencial competencia suya el realizarla, sino sólo con una obligación y derecho *subsidiario*; que, por lo demás emana, lo hemos dicho, también del *bien común*.

En síntesis, el ámbito de la actividad del Estado, dejando aparte el amparo de los derechos de sus miembros, que siempre y esencialmente le compete, en lo que hace al *bien común* abarca dos grandes sectores:

1) El del *bien común* propiamente tal, que es el fin que lo constituye. En este sector el Estado tiene obligación y derecho permanente, *nomine proprio*, a todo lo necesario para lograrlo.

2) En virtud también del *bien común*, tiene además la obligación y derecho de hacer ciertas cosas, pero *sólo* cuando la actividad privada de los miembros no puede realizarla y, por eso, es esencialmente *subsidiaria*, propia de toda la actividad del Estado, pero que aquí asume una mayor significación, pues no es permanente, sino *supletoria* para los casos mencionados.

Resumiendo todo lo dicho, sea con derecho permanente o sólo con derecho circunstancial, y en virtud de su fin propio: *el amparo de los derechos personales y sociales y el bien común* de los miembros de la sociedad, *toda la actividad del Estado es subsidiaria*: el Estado nunca actúa para sí mismo — como órgano de gobierno de la Sociedad política, ni siquiera como Sociedad política— sino *para los miembros* de esa sociedad.

Si el *bien común* es superior y prima sobre el bien particular de los miembros de la sociedad, ello es verdad en lo que hace a la constitución misma de

ese *bien común* o de la *Sociedad ordenada a él*. Pero, en última instancia, la Sociedad con su fin: *el bien común*, para el que ella se organiza y ordena, es *para la persona, la familia y las sociedades intermedias*. Y en el tal sentido, toda la *actividad política o del Estado*, es subsidiaria, es decir, no es para sí misma, para bien del Estado como tal, sino para dar a los miembros de la sociedad todo aquello que ellos por sí mismos no pueden obtener, es decir y una vez más: *la defensa de sus derechos y la creación de las condiciones y ambiente necesarios —del orden jurídico y de la paz, sobre todo— para que por sí mismos puedan alcanzar su pleno desarrollo y perfección*.

4. — *La Ley Natural*

La ley, dice Tomás Casares “es en toda especie de realidad lo que podría llamarse la voz de orden, la enunciación de él; expresa lo que el orden expresa para su existencia”¹³. “La ley, defínela Santo Tomás, es la ordenación de la razón para el bien común, promulgada por aquél a quien incumbe el gobierno de la comunidad”¹⁴.

Desde su eternidad Dios pone orden en los seres materiales y en el ser espiritual del hombre, los ordena a su Fin divino y consiguiente perfección natural por la *Ley eterna*¹⁵. Como Ser inteligente, Dios no puede dejar de tener un fin en su actividad, fin que no puede ser otro más que El mismo; ya que de ser otro fuera de El, una creatura, Dios dependería de ésta, lo cual es contra su Perfección infinita. Tampoco puede ser el aumento o perfeccionamiento de su propio Ser, ya que, siendo el Ser infinito, en El nada puede acrecentarse. El Fin de Dios, pues, no puede ser otro que El mismo, pero “no para adquirir nada, sino para dar a los otros”, hacerlos partícipes de su Perfección y manifestar así a ésta en el ser y actividad de sus creaturas, o sea, *para ser glorificada por ellas*¹⁶.

Tal ordenación a este Fin divino, Dios la comunica a sus creaturas por la *Ley natural*, impresa en su naturaleza. En los seres materiales, carentes de inteligencia y libertad, Dios la inscribe por medio de las leyes físicas, químicas, biológicas e instintivas; con las cuales son conducidas de un modo necesario —como un determinismo causal— a la glorificación de Dios, mediante el desarrollo de su naturaleza, sin que ellas lo sepan ni se lo propongan.

En cambio, Dios comunica su Ley a su creatura racional, a través de su inteligencia. Por medio de ésta, el hombre aprehende el ser de las cosas materiales y su propio ser, así como el orden jerárquico de las mismas, para en-

¹³ TOMÁS D. CASARES, *La Justicia y el Derecho*, págs. 97 y sigts.

¹⁴ SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, I-II, 90, 4.

¹⁵ SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, I-II, 91, 2.

¹⁶ SANTO TOMÁS, *Dist.*, 45, 2; conf. *S. Theol.*, I, 19, 3, *De Ver.*, 23, 4.

cauzar por él su actividad libre en busca de su propia perfección mediante la consecución de su Fin trascendente divino. Ve que en él todo está sujeto a su perfección específicamente humana: lo material a lo espiritual, y su espíritu ordenado a la Verdad, Bondad y Belleza infinitas trascendentes, es decir, a Dios. Lo ve y ve también que *está obligado* a someterse a ese orden, que es el orden de su propia perfección. Experimenta una necesidad propia del ser espiritual: toma conciencia de que, siendo libre, *debe*, sin embargo, aceptar y cumplir ese orden establecido por Dios para su propio bien humano. Todo hombre experimenta la *Ley moral natural* inmediatamente en su interioridad. En su conciencia se de-vela inmediatamente la *Ley divina*, que se impone a él de un modo universal y necesario a su libertad, que debe *obligatoriamente* acatar. “Y como quiera que la naturaleza racional, con aquello que es común a todas las creaturas, tiene también algo exclusivamente propio en cuanto es racional, por eso está sujeta de las dos maneras (como naturaleza y como racional) a la Ley eterna”¹⁷.

Esta Ley natural moral comprende todo el ordenamiento del hombre y de las cosas en función de él. Ya dijimos al principio que ese fin del perfeccionamiento humano que se propone la Ley natural, coincide con el fin de Dios: *su glorificación*. El hombre no puede glorificar a Dios sino por su perfeccionamiento humano, y éste a su vez no puede lograrse sin la glorificación de Dios.

Digamos finalmente con Santo Tomás que la Ley natural es sólo formalmente tal —“ordenación de la razón”— en el hombre, en la Ley moral; en cambio la Ley natural de las creaturas irracionales, sólo es ley en ellas *por analogía*: la *ordinatio rationis* está formalmente con Dios, en la Ley eterna, en ellas, en cambio, está más bien su efecto.

5. — *Preceptos primarios y secundarios de la Ley moral natural*

En un primer momento la inteligencia “entiende” es decir, descubre y aprehende inmediatamente, sin razonamiento, los preceptos primarios de esta Ley inscrita por Dios en su naturaleza. “Hay que hacer el bien y evitar el mal”, “no se puede matar al inocente” y otros preceptos igualmente evidentes por sí mismos.

Estos primeros principios de la Ley natural son de-velados por la *sindéresis*, el hábito o virtud intelectual natural de los primeros principios prácticos, reguladores de la conducta moral. Así como con el *hábito o virtud natural de los primeros principios especulativos*, la inteligencia los aprehende inmediatamente en la verdad o *ser* de las cosas; también la *sindéresis* aprehende los primeros principios morales en la *rectitud natural* de la voluntad ordenada a su último Fin. Por eso, así como de los primeros principios especulativos y verdaderos del ser, aprehendidos por el *hábito de los principios*, la inteligencia

¹⁷ SANTO TOMÁS, S. *Theol.*, I-II, 93, 6. Conf. In I *Anal.*, Lec., 19, 2 y In IV *Met.*, Lec. 6, n. 597-599.

extrae los principios implícitos incluidos en aquéllos; del mismo modo, de los primeros principios práctico-morales de la *sindéresis*, la inteligencia desentraña y formula los principios secundarios de la Ley moral, tales como: “hay que cumplir con la palabra dada”, “hay que respetar al prójimo en su vida y en los medios para mantenerla y desarrollarla, en su derecho a constituir matrimonio, a trabajar y a tener acceso a la propiedad”¹⁸.

II

EL DERECHO

6. — *Su noción*

El derecho abarca todo aquello que *se debe*, que *hay obligación de dar a otro* o a la sociedad. El derecho o lo *debido a otro* puede ser una acción, una cosa o el reconocimiento y respeto de la libertad de otro.

Por eso el derecho es siempre *moral*, obliga en conciencia, es algo que *se debe*. Veremos en seguida que, por eso, es el objeto de la justicia.

El objeto del derecho es algo extrínseco, algo que se refiere al orden de los hombres —de su libertad, sus acciones y objetos— entre sí, objetos que se pueden de algún modo evaluar o medir. En este sentido se cumple con el derecho, cuando se da a cada uno aquello que le pertenece: *lo suyo*, eso sí *como un deber*. Si es verdad que se cumple con el derecho dando a cada uno lo suyo, lo que le corresponde dentro del orden social o, lo que es lo mismo, del *bien común*, aunque se lo haga por miedo a la sanción e incluso por motivos no buenos, no quiere decir que en ese cumplimiento objetivo del derecho no haya un *mínimum* de rectitud moral: *el querer dar al otro lo suyo*. De ahí el error de Kant: querer separar el orden jurídico del orden moral.

7. — *La justicia y el derecho*

El derecho es el objeto de la justicia, más aún “el derecho es la misma cosa justa” dice Santo Tomás¹⁹. Derecho y justicia están íntimamente unidos. A diferencia de las otras virtudes morales, que tienen su asiento en el apetito concupiscible —la *templanza*— y en el irascible —la *fortaleza*—, la *justicia* perfecciona directamente el apetito espiritual o voluntad, inclinándola a dar a cada uno —al individuo o a la sociedad, o la sociedad a sus miembros— lo que le corresponde dentro de una igualdad proporcional entre los miembros que la componen, que deriva del bien común, bien supremo de la Sociedad política o del Estado. Tales las distintas especies de justicia: la *conmutativa*, que mira al derecho entre iguales; la *distributiva* que mira al derecho de sus miembros respecto a la sociedad, y, la superior de todas la *legal o social*, que relaciona a

¹⁸ SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, I, 79, 2.

¹⁹ SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, II-II, 50.

la sociedad con los miembros de ella: lo que los miembros deben a la sociedad. En todas ellas, la justicia otorga a cada uno lo que le corresponde: su *derecho*.

No es, pues, la justicia quien especifica al derecho, sino viceversa. El derecho es tal y nada más que derecho. Justo es quien observa el derecho, y es justo precisamente por observarlo²⁰. No hay derecho injusto. Injusto es sólo el sujeto que no observa el derecho, pero nunca puede serlo el mismo derecho, pues dejaría de ser derecho: lo debido a otro. Cuando se habla de un derecho o ley positiva injusta, se quiere decir que no se conforma con las normas del Derecho natural, y que, por ende, ha dejado de ser derecho, como veremos más abajo a propósito del derecho positivo.

La diferencia de la virtud de la justicia con las otras virtudes morales, además de la apuntada más arriba, reside en que éstas hacen *bueno al sujeto*; en cambio, la justicia hace *buena a la obra*, tiene como término por perfeccionar no al sujeto que realiza la justicia, sino el *objeto y el acto con que se lo realiza*. Un acto de justicia se refiere a un objeto o acción exterior y puede estar desvinculado de la virtud moral, que hace bueno al sujeto que la practica. He aquí como se expresa Santo Tomás al respecto: “la virtud moral torna bueno al acto humano y hace bueno al mismo hombre”, en cambio, la justicia se limita a “hacer bueno el acto y buena la obra”²¹.

Ahora bien, este objeto, adecuándose al cual se cumple con la justicia, es el derecho. Y como el derecho es “*res justa*”, como dice Santo Tomás, es algo objetivo e independiente del sujeto; el acto de justicia se cumple otorgando el derecho a quien le corresponde. Su bondad moral es *objetiva* y no necesariamente subjetiva.

Por eso, el derecho es algo exterior, algo que se puede evaluar: es una “cosa” —*res*— exterior o algo reducible a ello, como una “obra” —*opus*— o un acto —*actio*—, en cuanto unido al objeto y desprendido del sujeto.

Pero es esa cosa u obra o acción en cuanto *debida a otro*. Es algo moral, y el acto de justicia que lo realiza, que da a otro la “*res*” o el “*opus*” o la “*actio*” —términos todos con los que Santo Tomás designa al derecho— es un acto *bueno y virtuoso*, tiene la “*rectitud de la justicia*”, aunque como tal “no atienda al modo como se ha realizado por el sujeto”²².

El derecho, pues, como objeto de la justicia, especifica a ésta y le es anterior. Lo debido a uno puede serlo *ex natura rei* o *por derecho natural*, o bien *ex condicto*, por lo establecido por la ley o derecho positivo, como dice Santo Tomás. Pero como “todas las cosas justas positivas o legales se originan de lo justo (o derecho) natural”²³, síguese que el derecho es siempre algo objetivo y moral, anterior y objeto de la justicia. Con toda claridad lo expresa el doctor Angélico: “puesto que el acto de justicia es dar a cada uno lo que es suyo,

²⁰ TOMÁS D. CASARES, *La Justicia y el Derecho*, págs. 23 y 31 y sigts.

²¹ SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, II-II, 58, 3.

²² SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, II-II, 57, 1.

²³ SANTO TOMÁS, *Com. in Eth. Nic.*, Lib. V, Lec. 12, n. 1023.

todo acto de justicia debe estar precedido de un acto por el cual una cosa pasa a ser pertenencia de alguien, como se ve en las cosas humanas, donde uno con el trabajo hace suyo lo que después el remunerador, con un acto de justicia, le da. Por lo tanto, aquel acto en virtud de cual originariamente una cosa resulta de alguien, no puede ser ya un acto de justicia”²⁴, es decir, no se puede hablar de justicia antes de que esté constituida la *res debita*, el *derecho objetivo*.

Se comprende así el sentido de lo que Graneris llama el “*Realismo Jurídico* de Santo Tomás”, cimentado todo él en el *derecho objetivo*, como “*res justa*”, “no una cosa cualquiera, añade Graneris, sino una cosa justa, debida, en la que resplandece una *proportio ad alterum*”²⁵ (una proporción a otro), notas que exceden no sólo la crasa materialidad, sino también la potencia aprehensiva del sentido y pueden ser sólo descubiertas por la razón, cuando se pone a indagar *quid in rerum natura latitaret*²⁶. No es, pues, una cosa opaca y ciega lo que Santo Tomás nos asigna, sino una cosa ya iluminada, transfigurada, espiritualizada por los reflejos de la luz racional”²⁷, una *realidad moral* que especifica objetivamente al acto de la virtud de la justicia.

Sin embargo, conviene advertir, que por encima de la virtud expuesta de la justicia, se ubica lo que Tomás Casares llama “la plenitud de la justicia”, que ya no se contenta con el solo dar al otro lo debido, su derecho, sino que además lo da con la rectitud interior que perfecciona al sujeto²⁸.

8. — Las diversas acepciones del derecho

El derecho puede tomarse en su acepción *objetiva*: lo que es en sí mismo; y así entendido es la cosa o acción que se debe a otro, es el objeto de la justicia. El dinero o el respeto que se debe a otro, por ejemplo. Este derecho objetivo abarca múltiples cosas y acciones de la más diversa índole, que coinciden en ser *lo debido a otro*, como algo real que se puede evaluar o medir. *Esta acepción del derecho como algo objetivo debido a otro*, es la fundamental, pues en ella se basan las restantes.

En sentido *subjetivo* el derecho es la facultad que uno tiene sobre algo, el poder que se ejerce sobre un objeto o acción y que obliga moralmente a los otros a darlo o respetarlo. El derecho subjetivo es tal vez el que más se acentúa y reclama en nuestros días, cuando se habla de los “derechos humanos”, tales como el derecho a la libertad, al libre ejercicio de la religión, etc. Acaso este relieve que se le otorga a este derecho subjetivo provenga de que pocas ve-

²⁴ SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, II, 28.

²⁵ SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, II-II, 58, 4.

²⁶ SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei*, II, 7.

²⁷ G. GRANERIS, *Contribución Tomista a la Filosofía del Derecho*, trad. castellana, Eudeba, Buenos Aires, 1973, págs. 25-26.

²⁸ TOMÁS D. CASARES, *La Justicia y el Derecho*, “La Plenitud de la Justicia”, págs. 45 y sigts.

ces en la historia se lo haya violado con tanta frecuencia y crueldad; y sin duda también por una más aguda conciencia alcanzada de la dignidad de la persona humana, a quien está vinculado.

Finalmente el derecho puede asumir la significación de *ley*, que reconoce o confiere los derechos a los unos y obliga a los otros a respetarlo y a poner sanciones contra sus infractores, para lograr su más eficaz cumplimiento.

El derecho como equivalente a ley es el significado con que se lo ha tomado más comúnmente en los tratados, y así lo han estudiado los grandes juristas de la antigüedad y también Santo Tomás. Lo cual es muy lógico, ya que la Ley moral es la que fundamenta, da origen causal a todo derecho, y el mismo derecho positivo, basado en el derecho natural, también es constituido inmediatamente por una ley humana.

9. — *Las cuatro causas del derecho*

Para comprender mejor y asir esta realidad huidiza y singular que es el derecho, conviene señalar sus cuatro causas; ya que, como dice Aristóteles, cuando se conocen las cuatro causas de un ser, se tiene *ciencia* de él, porque se sabe *lo qué es y por qué es* así.

Estas causas son: dos extrínsecas, la *final* y la *eficiente*, que dan razón del efecto, desde fuera del mismo, sin entrar con su entidad a formar parte de su constitución; y dos intrínsecas, que dan lugar al efecto por su propio ser, que con él lo constituyen, y que son la causa *material* y *formal* ²⁹.

La *causa material* o sujeto en el cual se instala el derecho, son las personas, miembros de la sociedad. La *causa formal* o *forma* del derecho, es lo *debido* a las personas o a la sociedad misma, la *cosa, obra o acción que se les debe*. Esta *forma* es el constitutivo o acto del *derecho objetivo*.

La *causa final* o *fin* del derecho es el *bien común*, las condiciones para que los miembros de la sociedad y la sociedad misma tengan todo lo necesario o conveniente para su subsistencia y desarrollo o, en otros términos, es el *orden*, necesario entre los miembros de la sociedad y de éstos con la sociedad misma, con la consiguiente paz o "tranquilidad del orden". Eso es lo que pretende el derecho, su fin: ordenar pacíficamente a los distintos miembros de la sociedad con ésta y entre sí, dando a cada uno lo que proporcionalmente le corresponde para su perfección, en orden a la consecución del último Fin trascendente divino.

La *causa eficiente*, que con su acción da origen al derecho, es la *ley*: la Ley moral natural ante todo, según veremos enseguida y que es fuente de todo derecho; y, en un segundo plano y dependiente de ésta, la ley positiva humana ³⁰.

²⁹ ARISTÓTELES, *Met.*, Libro V, y el *Comentario* de SANTO TOMÁS al mismo.

³⁰ TOMÁS D. CASARES, *La Justicia y el Derecho*, págs. 111 y sigs.

Con estas cuatro causas estamos ya señalando los fundamentos metafísicos del derecho, de los cuales nos vamos a ocupar ahora más detenidamente, al determinar sus relaciones con la Ley Moral Natural.

10. — *Ley Moral Natural y Derecho Natural*

Con frecuencia éstos términos de Ley moral natural y Derecho natural se toman como sinónimos; lo cual rigurosamente hablando no es exacto.

La Ley natural es mucho más amplia que el Derecho natural; comprende todas las obligaciones impuestas por Dios al hombre, a través de su naturaleza y sus inclinaciones, integralmente tomadas. Así el hombre tiene obligaciones morales consigo mismo y con Dios, que no pertenecen al Derecho natural. Tampoco pertenecen a éste las obligaciones de conciencia, de amar y tener piedad con sus semejantes. Así el ayudar a un hombre gravemente necesitado es una grave obligación moral de caridad para quien tiene la posibilidad de hacerlo, pero el no hacerlo no quebranta la virtud de la justicia, es decir, lo debido a otro, el derecho.

El Derecho natural es sólo una parte, un capítulo, muy importante desde luego, de la Ley moral natural; comprende todo lo que se refiere a las relaciones exteriores entre los miembros de la sociedad y de ellos con ésta, es decir, todo aquello que corresponde dar a los otros o a la sociedad misma para que se logre una igualdad proporcional y el consiguiente orden entre ellos. En una palabra, el *Derecho natural comprende sólo la parte de la Ley natural, que corresponde cumplir a la virtud de la justicia*.

El objeto del Derecho natural —ya lo dijimos antes de todo derecho— es siempre algo externo: una cosa, una obra o una acción, que pueden medirse o evaluarse; nunca se refiere a actos internos propiamente tales, de los cuales no se ocupa el derecho. En cambio, la Ley moral natural abarca este ámbito interior de la conciencia, y así prohíbe pensar mal del prójimo sin motivo, dejarse llevar de los deseos internos del odio o de otra pasión³¹. Más aún, tratándose del cumplimiento de la obligación de la justicia de dar a cada uno lo debido, ya dijimos antes también que, más allá de ese cumplimiento estricto o justo del derecho, logrado por la justicia, la Ley moral exigirá también la rectitud del acto interior, con que se realiza tal acto de justicia, lo que con Tomás Casares llamamos “la plenitud del derecho y la justicia”.

Lo cual no significa que el Derecho natural no obligue en conciencia, sino sólo que su objeto es exterior y que puede de alguna manera medirse o evaluarse. Obliga en conciencia dar a cada uno lo suyo, eso exterior que es el derecho, bien que estrictamente no obliga a la rectitud del acto interior con que se da cumplimiento a ese derecho. Eso pertenece únicamente a la Ley moral natural.

³¹ SANTO TOMÁS, S. *Theol.*, II-II, 58, 3.

De lo dicho se infiere con toda claridad que no todo lo que pertenece a la Ley natural moral pertenece a la vez al Derecho natural, pero sí inversamente que todo lo que es de Derecho natural es también de Ley natural moral. Precisamente la fuerza y vigencia moral del Derecho natural emana de la Ley natural, a la que pertenece y de la que forma parte.

11. — *Fundamento metafísico y naturaleza del Derecho natural*

El Derecho natural, como la Ley natural de la que forma parte, proviene de la misma naturaleza humana, en cuanto expresión de la Ley divina. “Según el orden de las inclinaciones naturales, se expresa el Aquinate, es el orden de la ley de la naturaleza (...). En el hombre hay una inclinación al bien según su naturaleza racional, que le es propia, así el hombre tiene inclinación natural a conocer la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad; y según esto pertenece a la Ley natural todo lo que hace a esta inclinación, como el evitar la ignorancia, el no ofender a los otros con los que se debe convivir y otras cosas semejantes”³².

Antes de toda legislación positiva, e incluso antes de la sociedad misma, el hombre está en posesión de cosas o acciones que le son propias y *debidas, de derechos* que obligan a los otros hombres a respetarlos. Tales *derechos* exigen la *obligación* que la misma Ley natural impone.

Así el hombre, por ser tal y antes de toda legislación y sociedad humanas, está obligado a reconocer, adorar y obedecer a Dios, su Causa primera y último Fin y, consiguientemente, a hacer el bien y evitar el mal, es decir, a hacer todo aquello que es necesario para la consecución de su Fin divino y a evitar todo lo que de El lo aparta. Porque bueno es lo que conduce al hombre a su Fin o Bien divino trascendente y, consiguientemente, a su perfección humana; y malo lo que lo aparta de ese Fin o Bien divino y, por eso mismo, de su perfección humana.

Y porque como hombre tiene esa *obligación natural*, fundada en su Fin trascendente divino y expresada en su naturaleza humana, por eso mismo *como hombre tiene derecho también natural* —fundado en ese Fin divino y en su expresión de la naturaleza humana— a todo aquello que le es indispensable para poder cumplir tales obligaciones naturales. Este derecho significa que puede exigir a los demás todo lo que necesita para poder cumplir con tales deberes. Así tiene derecho, es decir, puede exigir moralmente a los demás el respeto de su vida, el que nadie pueda privarle de la vida o mutilarlo, que nadie pueda privarlo del acceso a la perfección humana por la educación y la cultura y del acceso a la propiedad privada para asegurarse los bienes necesarios o convenientes para su vida y la de su familia. En una palabra, por estar obligado a la Ley natural moral —anterior a toda sociedad y ley humana, como expresión que es de la Ley eterna de Dios— la persona humana tiene *Derecho también na-*

³² SANTO TOMÁS, S. *Theol.*, I-II, 94, 2.

tural, y anterior e independiente de cualquier ley humana, a todo lo necesario para su cumplimiento.

Estos *derechos naturales* o provenientes de la misma naturaleza, son *subjetivos*, pertenecen a cada uno, pero a la vez son *objetivos* en cuanto caen bajo la *Ley natural* —constituyen un capítulo fundamental de la misma—, que obliga a los otros a reconocerlos y acatarlos. Vale decir que el Derecho natural tiene como objeto tales derechos —cosa, obra, o acción, que dice Santo Tomás— frente a los otros hombres, a quienes les impone, y a la sociedad misma, la *obligación moral* de respetarlos y darles cumplimiento.

Tal es la acepción común del Derecho natural en la Filosofía de Santo Tomás: aquella parte de la Ley natural, que tiene como objeto el *obligar* a dar a cada uno lo suyo, es decir, su *derecho objetivo*, el cual es subjetivo para los que lo poseen o ejercen. Distingue, en efecto el Angélico Doctor, el *justum ex natura rei* y el *justum ex conducto*, es decir: el Derecho natural, que surge de la naturaleza misma del hombre y de las cosas y el derecho positivo establecido por convención de la ley humana³³.

Que este Derecho *sea natural*, es decir que emerja de la misma naturaleza humana, antes de toda legislación positiva, es evidente; porque es esta naturaleza humana quien prohíbe o manda determinadas cosas o, en otras palabras, es una exigencia de la misma naturaleza del hombre, expresada por la inteligencia en la Ley moral natural, quien se opone a ciertas cosas y manda otras, por ejemplo, se opone a quitar o deteriorar la vida de los demás o privarles de los medios necesarios para ello, y quien manda respetar y dar eso que se debe a los otros —su *derecho*—. Este Derecho es natural, como la Ley moral natural, de la que es parte, impuesto por las exigencias de la misma naturaleza humana. Es el orden de la naturaleza humana quien lo impone, y que la Ley natural lo expresa, orden a su vez querido por Dios en la naturaleza y en la Ley moral que lo promulga, y *que expresa su Voluntad o Ley eterna*. Aunque no hubiese sociedad ni ley humana alguna, todos estos derechos y consiguientes obligaciones estarían vigentes, impuestos por la naturaleza humana y la Ley natural que la expresa, y por Ley divina, que se manifiesta por la anterior.

Por otra parte, si no se reconoce este Derecho natural, que obliga en virtud de la naturaleza humana misma y de la Ley moral natural que formula las exigencias de ésta y, en definitiva, en virtud del último Fin y Ley divina, expresados en estas exigencias y Ley natural, ninguna ley humana sería posible, pues carecería de toda fuerza obligatoria. En efecto si no hay un Derecho natural, que obliga a acatar el derecho o ley humana, ésta estaría privada de toda vigencia moral obligatoria, sería una simple imposición por quien tiene la fuerza, en este caso el Estado. En otras palabras, sería una imposición sin fundamento humano y, como tal, violenta. La única fuerza racional que puede obligar a obedecer la ley o derecho humano es el Derecho natural, porque es

³³ SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, II-II, 53, 3.

el único que puede mandar acatar todo lo ordenado por la autoridad civil o ley positiva, como una determinación del propio Derecho natural, para bien de la sociedad y de sus miembros.

La ley positiva no tiene otra vigencia o fuerza moral obligatoria que la que le viene de constituirse como una determinación del Derecho natural. “La ley humana en tanto tiene razón de ley en cuanto es según la razón recta: y según esto es manifiesto que se deriva de la Ley eterna”³⁴. Está impuesta por el mismo Derecho natural para lograr una expresión más precisa y eficaz de su fórmula o como una determinación necesaria para su eficacia, no incluida en él, y que, por eso, lleva en su constitución la fuerza de la savia moral de aquel Derecho originario. “Toda Ley puesta por la autoridad humana, concluye Santo Tomás, en tanto participa de la razón de ley, es cuanto se deriva de la Ley (o Derecho) natural”³⁵.

En el Derecho natural lo *jurídico* y lo que lo constituye tal coinciden. En cambio, en el derecho positivo, su *juridicidad* o fuerza jurídica no emana de la misma ley jurídica —sería una petición de principio— sino del orden o Derecho natural, *donde se constituye la juridicidad por fuerza de la misma naturaleza o Ley natural*³⁶.

Y por eso también, porque el derecho positivo se funda y alimenta de la obligación moral del Derecho natural, cuando se opone a este Derecho natural pierde su fundamento moral y su consiguiente vigencia y obligación de ser acatado. “En cuanto (el Derecho positivo) se aparta de la razón, entonces es una ley inícuca: y así no tiene razón de ley, sino más bien de cierta violencia”³⁷.

12. — Síntesis del fundamento metafísico del Derecho natural

En síntesis, el Derecho natural tiene su fundamento metafísico último en Dios, como supremo Fin o Bien del hombre. Este ha sido creado por Dios para que lo glorifique por el conocimiento, el amor y la obediencia a su Ley divina. Dios crea al hombre con una naturaleza especial —animal y espiritual a la vez— adaptada y ordenada a la consecución de ese Fin; la cual, por eso mismo, lleva la impronta de la Ley eterna con que Dios la conduce a dicho fin, conforme a su ser espiritual y libre, y que es la *Ley moral natural*.

De aquí que el hombre encuentre inmediatamente y sin esfuerzo en su propia naturaleza la expresión de esa Ley de ese Fin divino, a que ella lo conduce. Su naturaleza es la expresión de la Ley divina, que la inteligencia aprehende en ella y formula como *Ley moral natural*; obrando conforme a ella, es decir, a las exigencias de su naturaleza integralmente tomada y expresada en esa Ley natural, el hombre obra conforme a aquella Ley y Fin divinos, es

³⁴ SANTO TOMÁS, S. *Theol.*, I-II, 93, 3.

³⁵ SANTO TOMÁS, S. *Theol.*, I-II, 95, 2.

³⁶ G. GRANERIS, *Contribución Tomista a la Filosofía del Derecho*, págs. 68 y sigts.

³⁷ SANTO TOMÁS, S. *Theol.*, I-II, 93, 3.

decir, obra *humana o moralmente bien*. El Fin o Bien de Dios, su gloria por el conocimiento y el amor y el acatamiento de su Ley, coincide con el fin o bien del hombre, o sea, con el desarrollo armónico y jerárquico de su naturaleza, ya que éste culmina en el conocimiento de la Verdad y en el Amor del Bien, es decir, en la glorificación de Dios.

De aquí también que el hombre no pueda desarrollarse o perfeccionarse integralmente sino por la glorificación de Dios en el cumplimiento de su Ley, expresada en las exigencias de su naturaleza, aprehendida a su vez por la inteligencia y formulada como Ley moral natural. Y no puede glorificar a Dios en el cumplimiento de esa Ley divina, expresada en su naturaleza humana y formulada intelectualmente por la Ley natural moral, sino por el desarrollo o perfeccionamiento de su naturaleza integral.

Ahora bien, esa Ley natural, que expresa las exigencias de la naturaleza humana para su desarrollo —impronta de la Ley eterna de Dios en el hombre— exige para que tal perfeccionamiento sea pleno, primeramente, la constitución de la sociedad familiar y, luego, también la de la Sociedad política o del Estado, con su fin que es el *bien común*. Sólo con el bien común de la Sociedad perfecta del Estado, el hombre individual y socialmente puede lograr las condiciones necesarias y convenientes para su perfeccionamiento específicamente humano, es decir, el *bien común*.

Mas para lograr constituir adecuadamente la Sociedad política o el Estado, con su fin específico: el bien común, es menester establecer las debidas relaciones entre sus miembros entre sí y con la sociedad misma que se fundan en dar a cada uno y a la sociedad lo debido, es decir, su *derecho*. *La virtud de la justicia da cumplimiento a este derecho para la constitución del bien común*, en los distintos sectores de la sociedad. Cuando ella da a cada uno lo suyo, se logra el *bien común* y, con él, la *tranquilidad del orden* o la *paz*.

El Derecho surge así como una exigencia del orden natural —y de la Ley moral natural, por ende— para establecer la Sociedad política, como un medio necesario para el logro del *bien común* y, mediante éste, el perfecto desarrollo de las personas, familias y sociedades intermedias.

Este Derecho exigido por el orden y la Ley natural, es precisamente, el *Derecho natural*. Sin él no es posible establecer la Sociedad política ni lograr su fin: el *bien común*; y las personas y familias estarían privadas de las condiciones necesarias y convenientes para su desarrollo integral y la paz; ni podrían, por consiguiente, alcanzar, de un modo adecuado al menos, su Fin divino, la glorificación de Dios en la plenitud alcanzada de su ser humano.

El *Derecho natural* aparece así como el *eslabón necesario, exigido por la Ley divina a través de la Ley natural*, para conseguir el *bien común* de la sociedad y, con él, las condiciones necesarias y convenientes para un adecuado desarrollo de la persona humana —y de la familia y sociedades intermedias— en busca de su realización plena y, con ella, de la consecución de su Fin trascendente divino.

13. — *Preceptos primarios del Derecho natural. La sindéresis*

Los preceptos inmediatamente exigidos por la naturaleza humana, ya dijimos antes, son aprehendidos por el *hábito natural de la inteligencia práctica*, que es la *sindéresis*.

También los primeros principios del Derecho natural que impone la naturaleza humana, como parte que son de la Ley natural, son también aprehendidos y formulados por la *sindéresis*. “En la misma (inteligencia), se expresa el Aquinate, está cierto hábito natural de los primeros principios prácticos, que son los primeros principios del *Derecho natural*; el cual hábito pertenece a la *sindéresis*”³⁸. Los principios inmediatos del derecho natural están reunidos en ese hábito de la *sindéresis*³⁹.

En el orden de la inteligencia práctica o directriz de la acción, la *sindéresis* desempeña el mismo papel que el *hábito de los primeros principios del orden teórico o especulativo*.

Y así como en este *hábito especulativo* no cabe error, pues aprehende inmediatamente, sin razonamiento, las exigencias del ser; tampoco cabe error en la *sindéresis*, precisamente porque no es discursiva, sino inmediatamente aprehensiva del fin del hombre y de su inclinación natural a él. Las *sindéresis* formula, en el orden intelectual, la inclinación natural de la voluntad hacia su último Fin o Bien. Y así como esta inclinación primera de la voluntad hacia su último Fin o supremo Bien es siempre *recta*, como expresión directa de la misma naturaleza humana, también la aprehensión intelectual de la *sindéresis* es siempre *verdadera*, porque no hace más que dar formulación normativa o de Ley a su inclinación natural a su Fin divino.

De aquí que la aprehensión de los primeros principios del Derecho natural —parte de la Ley natural— que la *sindéresis* aprehende y formula sin razonamiento en la inclinación recta de la voluntad a su fin último, y en sus exigencias, *es siempre verdadera y ningún hombre puede dejar de verla*⁴⁰.

En la inclinación natural recta de la voluntad a su fin, la *sindéresis* descubre con evidencia inmediata la verdad de los primeros principios morales, también del Derecho natural. “Estas proposiciones universales de la razón práctica, afirma el Aquinate, ordenadas a las acciones, tienen razón de ley” y Derecho natural. Por eso, “la Ley y el Derecho natural es algo constituido por la razón, sobre la base de la inclinación natural”⁴¹. Estos primeros principios de la Ley y el Derecho natural: 1) además de ser aprehendidos sin raciocinio en su verdad evidente⁴², son 2) por eso mismo, algo intrínseco o perteneciente a la *esencia* de las cosas, y no algo advenedizo y contingente y, por eso mismo,

³⁸ SANTO TOMÁS, *De Ver.*, 16, 1.

³⁹ *Ibid.*, 16, 1 ad 5 y 9.

⁴⁰ SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, I-II, 94, 4.

⁴¹ SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, I-II, 90, 1 ad 2 y 94.

⁴² SANTO TOMÁS, *In IV Met.*, lec. 4, n. 599.

necesario⁴³; y 3) y por la misma razón, son *universales y comunes* a todos los hombres, y no cabe en ellos error, como puede suceder en los principios derivados de éstos por demostración⁴⁴.

14. — *Los preceptos secundarios del Derecho natural*

Así como de los primeros principios de la Ley natural se derivan inmediatamente los contenidos implícitamente en ellos, otro tanto acontece con el Derecho natural: de sus primeros principios impuestos por el último fin del hombre —lo que debe darse a cada uno en la sociedad para que pueda ordenarse a su Fin— se derivan otros principios, incluidos en los primeros, como exigencias morales de los mismos. “Y por eso dice Santo Tomás es necesario que todo cuanto se sigue de lo *justo natural* (*Derecho natural*) como conclusión, sea también *justo natural* (*Derecho natural*), como del que no deba injustamente dañar a nadie, se sigue que no hay que robar, lo cual pertenece al *orden* (*Derecho*) *natural*”⁴⁵.

Estos principios secundarios son los que inmediata y fácilmente se derivan de los primeros: expresan las exigencias inmediatas de aquéllos⁴⁶.

Y así como los primeros principios del Derecho natural se fundan en el último Fin y en la inclinación de la voluntad a él y son aprehendidos inmediatamente por la *sindéresis*, los secundarios de la misma Ley y Derecho natural son extraídos de los primeros y se refieren a los *medios* para lograr aquel Fin y son formulados por la *Prudencia*; la cual a su vez supone la voluntad virtuosa o inclinada a su último Fin, mediante los hábitos o virtudes morales de la *templanza*, la *fortaleza* —que pone en orden los apetitos concupiscible e irascible— y de la *justicia*, que ordena la misma voluntad con los demás miembros de la sociedad⁴⁷.

Por eso, si se atiende a que la nota específica del hombre es su *racionalidad* —animal *racional*—, síguese que el Derecho natural *propiamente tal o humano*, es el que expresa estos principios secundarios o derivados de los primeros, por un *raciocinio*, y que expresan los medios para conseguir el Fin. He aquí como se expresa Santo Tomás: “Y como quiera que la naturaleza se distingue de la razón por la cual el hombre es hombre, el Derecho natural ha de tomarse en sentido estrictísimo, en cambio las cosas que pertenecen solo al hombre —aunque sean de dictamen de la razón natural— no se dicen de derecho natural”⁴⁸, es decir, de *derecho natural racional* es sólo lo referente al hombre como tal, como racional.

⁴³ SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, I-II, 71, 6 ad 4.

⁴⁴ SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, I-II, 94, 4.

⁴⁵ SANTO TOMÁS, *In V. Eth.*, Lec. 12, n. 1023; conf. *S. Theol.*, I-II, 94, 4 ad 2.

⁴⁶ SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, I-II, 100, 1.

⁴⁷ Conf. SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, II-II, 53, 3 ad 3; y I-II, 95, 4.

⁴⁸ SANTO TOMÁS, *In IV, Sent.*, d. 33, 1, 1, ad 4; y *De Ver.*, 15, 1.

El Derecho natural estrictamente tal, es, pues, el que expresa las consecuencias inmediatas, fácilmente deducidas de los primeros principios de la *syndéresis*, que los contienen implícitamente. Por eso, estos principios secundarios, de fácil extracción de los primeros, son conocidos sin dificultad por todos los hombres. He aquí como lo dice el Doctor Angélico: “por eso aquellas cosas que son del Derecho natural de gentes (principios secundarios inmediatamente derivados de los primarios), las dicta *la razón* (raciocinio), por ejemplo lo referente a la equidad, no es necesario ninguna especial institución (para establecerlo), sino que la misma razón natural los establece”⁴⁹.

Así del precepto del Derecho natural que obliga a respetar y no interferir la ordenación de los otros a su último Fin, se derivan los secundarios de respetarlo y no interferirlo en la adopción de los medios indispensables para el logro de ese fin: de no impedir su matrimonio, su trabajo, su apropiación de los bienes por el trabajo y, consiguientemente, de no robar, no cometer adulterios, etc. Dice Santo Tomás: “El derecho de gentes —constituido por los principios secundarios inmediatos, según diremos en seguida— es de algún modo natural al hombre en cuanto *racional*, en cuanto *se deriva de la Ley (o Derecho) natural por modo de conclusión*, no muy alejadas de los principios” primeros⁵⁰.

Tanto los principios primarios, como los secundarios, que constituyen el *Derecho natural racional o estrictamente humano*, pueden referirse al orden entre los miembros de la sociedad entre sí y de éstos con aquélla, y también al *orden internacional*, o sea, de las naciones entre sí y de éstas con la comunidad de naciones.

Cabe, pues, un Derecho natural —primario y secundario o racional— que regula y pone orden en las relaciones de las personas-miembros de una sociedad, y un Derecho natural —también primario y secundario o racional— que regula y pone orden en las relaciones de las naciones entre sí. Derecho, que por ser natural, es anterior y fundamento de todo derecho internacional positivo; el cual, como determinación de aquél, de él recibe la fuerza obligatoria. Y no podría oponerse a él, por eso, como ningún derecho positivo, sin perder su fuerza obligatoria y su esencia misma de derecho, pues dejaría de ser derecho⁵¹.

15. — *El Derecho de gentes*

Al *Derecho de Gentes y de Pueblos*, así se lo llama, porque expresa los preceptos fundamentales del Derecho, común a todas las naciones. Así entre otros, el precepto de estar a la palabra dada, la de respetar a los legados, el de no lesionar o atacar a una nación inocente. Se refiere ante todo —no ex-

⁴⁹ SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, II-II, 57, 3 ad 3.

⁵⁰ SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, I-II, 95, 4 ad 1.

⁵¹ SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, I-II, 93, 3 y 95, 2. Conf. *S. Theol.*, II-II, 52,2 ad 2.

clusivamente— a las normas jurídicas que regulan las relaciones internacionales, más que a las personales.

Algunos autores han querido ver en este Derecho de Gentes un derecho o ley positiva, común a todos los pueblos. Se reduciría a un Derecho Internacional Público.

Tal sería el Derecho de Gentes, para el Padre Francisco De Vitoria y otros grandes teólogos del siglo XVI y XVII: un Derecho positivo, fundado —pero no derivado por conclusión— en el Derecho natural, adoptado y común a todas las naciones o pueblos en general⁵².

Sin embargo, para Santo Tomás el Derecho de Gentes forma parte del *Derecho natural racional o humano*, está constituido por los preceptos secundarios inmediatamente derivados de los primarios y referentes primordialmente a las relaciones entre las naciones y, por eso, fáciles de ser conocidos y formulados por todos los hombres. No es, pues, un Derecho positivo. De ahí su nombre: *Derecho de Gentes*. He aquí las palabras del mismo Santo Doctor: “el Derecho de Gentes es de algún modo *natural al hombre en cuanto racional, en cuanto se deriva de la Ley (Derecho) natural por modo de conclusión, que no está muy alejada de los principios*”⁵³. Y más claro aún se expresa en otro lugar: al “Derecho de Gentes pertenecen las cosas que se derivan de la Ley (o Derecho) natural, como las conclusiones de los principios”⁵⁴.

En efecto, Santo Tomás, en pos de Aristóteles y de Cicerón, no admite más que dos derechos: el *natural y el positivo, naturale et ex condicto*. El natural, expresado por los primeros principios de la *sínderesis* y los inmediata y fácilmente derivados de aquéllos y formulados por la *prudencia*, los principios secundarios, implícitamente contenidos en los primeros. “Es necesario, añade Santo Tomás, que todo lo que se sigue de lo justo (Derecho) natural como conclusión, sea justo (Derecho) natural”⁵⁵.

El derecho positivo, en cambio, para Santo Tomás no es una conclusión de los principios primarios o secundarios del Derecho natural, *no es una explicitación*, sino una *determinación* de los mismos, impuesta por la autoridad del Estado sobre el fundamento del derecho natural. “Estas particulares disposiciones *añadidas* según la razón humana, se dicen leyes humanas”⁵⁶.

El derecho natural se extiende hasta donde llegan las conclusiones o exigencias de los primeros principios. En cambio, el derecho positivo *añade* a ellos nuevas determinaciones de la autoridad humana, para complementar el derecho natural, fundadas pero no incluidas implícitamente en éste⁵⁷.

⁵² Conf. SANTIAGO RAMÍREZ, O. P., *El Derecho de Gentes*, Studium, Madrid, 1955, principalmente págs. 93 y sigts.

⁵³ SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, II-II, 57, 3 ad 3.

⁵⁴ SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, I-II, 95, 4.

⁵⁵ SANTO TOMÁS, *In V Eth.*, Lec. 2, n. 1023.

⁵⁶ SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, I-II, 91, 3.

⁵⁷ *Ibid.*

Ahora bien, para Santo Tomás el Derecho de Gentes está constituido por los preceptos secundarios, inmediata y fácilmente derivados de los principios primarios del Derecho natural, referido principal, bien que no exclusivamente, a las relaciones internacionales y, por ende, pertenece y forma parte de este mismo Derecho; más aún constituye el Derecho natural *racional* —y por eso propiamente *humano*— entre las comunidades políticas y, por la misma razón, aceptado y formulado por todas las gentes⁵⁸.

Por eso, contra Vitoria y Suárez y otros teólogos españoles del siglo XVI y XVII, juzgamos con el P. Santiago Ramírez O. P. que el Derecho de Gentes pertenece y forma parte del Derecho natural, precisamente porque está constituido por los principios secundarios o inmediatamente derivados o implícitamente contenidos en los primarios, y no por una *determinación* nueva y añadida al derecho natural por la autoridad legislativa humana⁵⁹.

Vitoria y Suárez y los otros teólogos de esa época han confundido, pues, el Derecho de Gentes, que forma parte del *Derecho Internacional natural*, con el Derecho Internacional público, que pertenece al Derecho positivo y que, por eso mismo, no pertenece al Derecho de Gentes propiamente dicho.

La gloria de estos teólogos reside precisamente en haber establecido este Derecho Internacional público, es decir, el derecho entre las naciones como tales; el cual, sin embargo, no debe confundirse —como ellos lo hacen, interpretando mal a Santo Tomás— con el Derecho de Gentes, pues aquél es positivo y éste es natural.

En síntesis, el Derecho de Gentes es el Derecho natural racional o derivado de los primeros principios, referente primordialmente a las relaciones internacionales, sobre el cual se funda y recibe su fuerza moral obligatoria el Derecho positivo Internacional Público, como una *determinación añadida* a aquél por la autoridad humana.

16. — *Las conclusiones últimas del Derecho natural*

Además de los principios secundarios, hay otros más alejados de los principios primarios y secundarios, del Derecho natural que, por eso, son más difíciles de extraer.

Tales principios forman parte del Derecho natural; pero no del Derecho de Gentes, precisamente porque, al no ser inmediata y fácilmente deducibles de los principios primarios y secundarios de dicho Derecho natural, no son comunes y no forman el acervo jurídico participado por todos los pueblos y naciones. Por eso, aun perteneciendo al Derecho natural, por ser derivados de los principios primarios y secundarios de éste, no forman parte del patrimonio jurídico común de todos los pueblos y, por ende, no llegan a ser Derecho de Gentes, ni siquiera se los suele considerar en el mismo Derecho natural.

⁵⁸ Conf. *In V Eth.*, Lec. 12, n. 1019.

⁵⁹ SANTIAGO RAMÍREZ, O. P., *El Derecho de Gentes*, págs. 98 y sigts.

17. — *Fundamento y alcance del Derecho positivo*

Más allá de todo este conjunto de principios primarios y secundarios del Derecho natural, y aun de los más remotamente derivados, se instaura el derecho positivo, exigido por el mismo Derecho natural. En efecto, los principios de Derecho natural quedarían indeterminados en muchos puntos, sobre todo en sus aplicaciones concretas, sin esta *determinación añadida* de la ley positiva. Así el Derecho natural exige estar a la palabra dada y, por consiguiente, a cumplir los contratos. Pero este Derecho no determina las condiciones de éstos, necesarias para establecerlos con eficacia jurídica. De ahí la necesidad del Derecho o Ley positiva, para acabar de determinar el Derecho natural.

Las normas del Derecho positivo no se constituyen como conclusiones de los principios del Derecho natural, lo cual forma parte del mismo como Derecho natural racional o de Gentes. Se constituyen con una nueva *determinación añadida* al Derecho natural, por la legítima autoridad gobernante. El Derecho positivo no surge, del contenido del Derecho natural, sino como un *complemento* de nuevas normas, no contenidas en aquél, y provenientes de la autoridad civil y que, por eso mismo, pueden ser diferentes en cada código y variar de acuerdo a las circunstancias y a la voluntad del legislador. “El Derecho positivo tiene lugar cuando al derecho natural no le va que una cosa se haga de un modo u otro”⁶⁰. “Pero una vez puesto, es decir, una vez establecido por la ley, entonces es diferente, porque cumplirlo es justo y no cumplirlo es injusto”⁶¹. Y con más claridad aún se expresa el Aquinate: “Las cosas que se derivan de la Ley natural a la manera de una *particular determinación*, pertenecen al *derecho civil*, en cuanto cualquier ciudad (Estado) *determina* algo que le conviene”⁶².

En muchos casos el derecho civil confirma el Derecho natural, sobre todo en sus conclusiones más alejadas de los principios, las cuales, por eso mismo, son más difíciles de ser extractadas de aquéllos. Pero lo propio del Derecho positivo es legislar, *determinar con nuevas leyes* el Derecho natural, a fin de adaptarlo con más rigor a las circunstancias concretas y de hacerlo más eficaz.

Según dijimos antes, el mismo Derecho natural es quien exige esa determinación del Derecho positivo, precisamente porque carece de ella.

En efecto, el Derecho natural, por su misma índole moral, al exigir pleno cumplimiento, está exigiendo todo lo necesario para ello. Y el Derecho positivo se presenta como un complemento indispensable para su determinación en cada Sociedad política, de acuerdo a las circunstancias concretas históricas y geográficas y también étnicas y, en definitiva, de acuerdo a la voluntad del gobernante.

⁶⁰ SANTO TOMÁS, S. *Theol.*, II-II, 60, 5 ad 1.

⁶¹ SANTO TOMÁS, In V *Eth.*, Lec. 13, n. 1020.

⁶² SANTO TOMÁS, S. *Theol.*, I-II, 95, 4. Conf. S. *Theol.*, II-II, 60, 5.

Sin ser una conclusión contenida en el Derecho natural, sino *una nueva determinación añadida al mismo*, el Derecho positivo está exigido y sustentado moralmente en todas sus partes por aquél, más aún, de él recibe su savia obligatoria que lo constituye tal.

Por el fin mismo del Derecho, que es el bien común de la sociedad, para conseguir con él las condiciones para el desarrollo de las personas en orden a la consecución del último Fin divino, el Derecho natural exige el establecimiento y el acatamiento a la ley positiva y a la organización política consiguiente. He aquí las palabras de Santo Tomás: “por consiguiente, toda ley humana en tanto tiene razón de ley, en cuanto se deriva de la Ley (Derecho) natural, y si en algo disiente de la ley (Derecho) natural ya no es ley, sino corrupción de la Ley”⁶³.

De aquí que también el Derecho positivo pierda su vigencia jurídica, deje de ser derecho, cuando contraría al Derecho natural o, lo que es lo mismo, al bien común, fin de aquel derecho, y también cuando se opone abiertamente a la justicia —ya que no hay derecho que no sea objeto de la justicia— o a cualquier otro precepto de la Ley natural. Así, una ley que autorice el aborto o el divorcio, no tiene vigencia, no es ley ni derecho. Más que derecho injusto, debe hablarse de un derecho inexistente o de “corrupción de la ley”, como dice Santo Tomás en el texto recién citado. Porque el Derecho no es justo ni injusto: es el objeto de la justicia, y cuando ésta no es posible frente a un llamado derecho positivo, es porque éste ha dejado de ser derecho. He aquí cómo formula esta misma idea Santo Tomás: “si algo se opone al Derecho natural no puede ser hecho justo por la voluntad (ley) humana, por ejemplo si se establece como lícito el robar o cometer adulterio. Por eso, se dice en Isaías X, 1: ¡ay de los que decretan leyes injustas!”⁶⁴.

III

CONCLUSION

De todo lo dicho en este trabajo podemos concluir: 1) Que el Derecho pertenece a la moral natural: no es toda la Ley moral, pero sí un capítulo suyo, tanto el Derecho natural primario y secundario o de Gentes, como el Derecho positivo, que sólo tiene vigencia de tal en cuanto está exigido, fundado y nutrido con la savia obligatoria del Derecho natural.

2) Este orden jurídico moral se funda, en definitiva, en el último Fin trascendente divino del hombre y, en la consiguiente naturaleza humana, organizada por Dios para el logro de ese Fin, las exigencias de la naturaleza humana, jerárquicamente ordenadas en sus distintos sectores, que culminan en

⁶³ SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, I-II, 95, 2.

⁶⁴ SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, II-II, 57, 2 ad 2. Conf. II-II, 60, 5 ad 1 y 2.

las aspiraciones espirituales específicas, dirigidas a Dios —Verdad, Bondad y Belleza infinitas— como a su Fin o Bien supremo y que constituyen la Ley moral natural, se presentan como expresión de la Ley eterna de Dios, quien impone obligatoriamente al hombre su propio bien humano, el desarrollo integral del mismo, que coincide con la aproximación, primero, en el tiempo —*homo viator*— y en la posesión plena, en la eternidad —*homo beatus*— del Fin o Bien divino, o sea, con el conocimiento y amor de Dios y cumplimiento de su Voluntad, que es lo mismo que *la gloria de Dios*. El Bien de Dios —*su gloria*— y el bien del hombre —*el desarrollo y plenitud de su ser humano y consiguiente felicidad* en la posesión del Bien infinito— coinciden y son inseparables.

3) En este ámbito que ha de recorrer el hombre desde su ser, tal cual es inicialmente dado, hasta el término de su desarrollo o perfeccionamiento en Dios —y desde el hijo de Dios recién bautizado hasta la posesión de Dios por la visión en el orden sobrenatural cristiano—, *el derecho se presenta como tramo decisivo* para el logro de ese perfeccionamiento humano. El pone orden entre las personas entre sí y con la sociedad, instaura el *orden social*, para la consecución del *bien común* de la comunidad política —y de la Iglesia y la sociedad cristiana en la actual economía sobrenatural—; en una palabra, instaura la *paz mediante el orden social*. Con este bien común únicamente el hombre alcanza las condiciones adecuadas de este desarrollo en busca de una plenitud en la posesión de Dios.

Sin el orden jurídico no es posible instaurar la sociedad, y sin ésta es imposible constituir el bien común, y sin éste a su vez el hombre carece de las condiciones normales para su cabal y jerárquico desarrollo y la consiguiente consecución de su Fin o Bien divino en el tiempo y en la eternidad.

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

NOTAS ACERCA DE LA CONCEPCION REALISTA DEL DERECHO

I. — Al comienzo de su *Nueva visita al mundo feliz*, Aldous Huxley escribió con acierto que “la vida es breve y la información inacabable: nadie tiene tiempo para todo. En la práctica nos vemos obligados a optar entre una exposición indebidamente breve o ninguna exposición. La abreviación es un mal necesario y la misión del abreviador consiste en sacar el máximo provecho de una tarea que, si bien intrínsecamente mala, vale más que no hacer nada”¹. Las presentes notas no pretenden ser más que la indebidamente breve introducción al concepto de derecho desde la perspectiva realista; no se encuentra aquí una exposición acabada de un tema que es, de por sí, inagotable. Sólo hemos intentado realizar la mención de los elementos conceptuales de la doctrina realista de lo jurídico; elementos que podrán ser la base de más extensos y profundos desarrollos. De todos modos, haciendo nuestras las palabras del célebre novelista inglés, creemos que la publicación de estas notas vale más que —teniendo algo que decir— no decir nada.

II. — *La analogía del término*

Es un dato de evidencia primaria que el derecho es un fenómeno complejo; que lo jurídico no se agota en una realidad simple e individual sino que, por el contrario, abarca una serie de realidades distintas y diferenciadas. Es por esto que no utilizamos el término derecho en forma unívoca, tal como utilizamos el término “hombre”, para designar entidades sustancialmente idénticas y con un mismo sentido. Por el contrario, llamamos derecho a una serie de realidades distintas y desiguales: a las leyes, a aquello que nos es debido, a la facultad de reclamarlo, a las sentencias de los jueces, al saber que conoce estas realidades; todas ellas son, en algún sentido, derecho.

Pero si bien es cierto que el término derecho se aplica a varias realidades de algún modo distintas, es claro que no se les aplica en forma equívoca, tal

¹ HUXLEY, ALDOUS, *Nueva visita al mundo feliz*, Sudamericana, Buenos Aires, 1974, pág. 7.

como decimos “gato” del animal y del aparato que utilizamos para levantar nuestro auto realizando el menor esfuerzo posible; “derecho” se atribuye a las realidades mencionadas en un sentido parcialmente diverso, pero también parcialmente igual. Y lo que es más, existe una razón intrínseca que justifica la aplicación del nombre a esas entidades diversas; no se trata de una atribución fortuita o arbitraria, sino que ella tiene su fundamento en la misma realidad de las cosas. Por esto, “derecho” es un término análogo, que “se aplica a varios sujetos de una manera que no es del todo idéntica ni del todo diferente”². En los términos análogos, el nombre se dice de varias entidades sustancialmente distintas pero, bajo alguna razón, iguales, como se dice “sano” del hombre que posee la salud, del remedio que la produce y del rostro que la manifiesta.

Como ya lo anticipáramos, la atribución analógica del término derecho a la pluralidad de realidades a que de hecho se aplica, no carece de fundamento; por el contrario, tiene su razón de ser en la misma naturaleza del fenómeno jurídico, que si bien es múltiple y complejo, tiene una cierta unidad accidental que justifica la atribución del nombre a todos sus elementos o componentes. Si el término que nos ocupa es análogo, tal como lo han reconocido importantes pensadores³, lo es en virtud de que la realidad que con él nominamos constituye un todo o unidad analógica. Decimos todo analógico, porque el derecho no tiene una realidad sustancial, con ser en sí mismo, tal como es una realidad el hombre, sino una realidad accidental, de orden, formada por la particular relación que vincula a sus diferentes elementos o partes componentes⁴. En otros términos, lo jurídico constituye un todo en la medida en que los diferentes elementos que lo constituyen se encuentran vinculados por una relación ordenada; en cuanto existe entre ley, acción, facultad, conocimiento, etc., un vínculo unitivo que justifica la atribución a todas esas realidades del nombre derecho.

III. — *El primer análogo*

El problema que plantea la aceptación del carácter analógico del derecho es el de saber cuál de las acepciones del término es la propia y formal o, en otras palabras, cuál de las realidades mentadas por el mismo es a la que principalmente puede denominarse derecho. Esto, en virtud de que en la analogía llamada de atribución —y tal es el caso de la que estudiamos— el término se aplica propia y formalmente a una de las realidades analógicas y a las demás

² GRISON, MICHEL, *Teodicea*, Herder, Barcelona, 1972, pág. 148.

³ Conf. LEGAZ Y LACAMBRA, LUIS, *Filosofía del derecho*, Bosch, Barcelona, 1961, pág. 246.

⁴ Conf. PUEYREDÓN, ERNESTO, “El concepto de derecho”, en *Universitas* 14, U. C. A., Buenos Aires, 1970, págs. 14 y sigts.

⁵ HELLÍN, JOSÉ, *La analogía del ser y del conocimiento de Dios en Suárez*, Editora Nacional, Madrid, 1947, pág. 23.

sólo por la vinculación o relación que guardan con ella⁵. Del mismo modo que el nombre "sano" se aplica propiamente al cuerpo humano y a la medicina sólo en razón de la relación de causalidad eficiente que guarda con la salud, el término derecho ha de aplicarse formalmente a una de las realidades que forman el todo jurídico y a las demás, en virtud de la relación que guarden con aquella realidad primera.

La solución al problema de cuál sea esta realidad primera, sólo se devela a partir del carácter práctico que reviste el derecho. Decir que tiene carácter práctico, significa que el derecho pertenece al orden del obrar humano encaminado a la perfección del hombre; que consiste esencialmente en una ordenación del obrar social de la persona para el logro del bien común⁶. Aceptando la tipificación aristotélica de los órdenes de la realidad, que los divide en teórico, práctico, lógico y productivo, surge con toda evidencia que lo jurídico pertenece al orden práctico, orden que la razón establece en el obrar para el logro de la perfección del hombre; en este orden práctico, la razón —práctica— valora y dirige la actividad humana hacia el bien —personal o común— del hombre mismo⁷. No se trata aquí de contemplar una realidad dada, como en el orden teórico, ni de fabricar un objeto exterior con un fin de utilidad instrumental, tal como en el orden productivo o técnico. Menos aún nos encontramos en presencia del orden que la razón pone en sus propios actos para el logro de su operación específica, tal como es el caso del orden lógico⁸.

El orden de la praxis lo es de acción, no de contemplación; tiene por materia el obrar del hombre, al que encamina a su acabamiento entitativo. Este obrar, escribe Maritain, "consiste en el uso libre, en cuanto libre, de nuestras facultades, o en el ejercicio de nuestro libre arbitrio considerado no con relación a las cosas u obras que producimos, sino simplemente con relación al uso que hacemos de nuestra libertad (...). Así pues, el obrar está ordenado al fin común de toda la vida humana, e interesa a la perfección propia del ser humano"⁹. Para precisar aún más la naturaleza de la distinción del orden práctico con relación a los restantes órdenes, en especial al teórico o especulativo, nada más claro que una frase de Octavio N. Derisi: "En este doble movimiento (del hombre) frente al ser, tiene origen la actividad especulativa y práctica del hombre. Porque, o es el ser que va al hombre por su inteligencia, o es el hombre que va al ser por su voluntad"¹⁰. En efecto, en el orden del conocimiento se procede de lo real singular al concepto universal; a la inversa, en la praxis, el

⁶ Conf. FERNÁNDEZ SABATÉ, EDGARDO, *Los grados del saber jurídico*, U. N. T., Tucumán, 1968, págs. 18 y 19.

⁷ Conf. MARITAIN, JACQUES, *Los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1968, págs. 729 y sigts.

⁸ Conf. RUIZ-GIMÉNEZ, JOAQUÍN, *Introducción a la filosofía jurídica*, E. P. E. S. A., Madrid, 1960, pág. 250.

⁹ MARITAIN, JACQUES, *Arte y escolástica*, La Espiga, Buenos Aires, 1945, págs. 17 y 18.

¹⁰ DERISI, OCTAVIO N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, C. S. I. C., Madrid, 1969, pág. 53.

orden se realiza en la concreta vida humana para la perfección del mismo sujeto operante. Podríamos decir que, en este último caso, el orden no se refleja intelectualmente, sino que se realiza por el querer; el movimiento, en el orden práctico, el del bien humano en cuanto tal, va del intelecto al acto singular; la perfección de los hombres se realiza —en la medida en que es esto posible— por una serie armónica de actos concretos y circunstanciados, singulares e históricos.

IV. — *La practicidad del derecho*

Creo que nadie podrá negar sensatamente que el derecho es algo que el hombre hace en vistas a su bien propio, específicamente, a su bien propio en la vida común. Pertenece, por lo tanto, al orden práctico y debe consistir, desde esta perspectiva, en un determinado obrar del hombre; ello en razón de que el ser humano edifica su vida —y, por consiguiente su vida perfecta— a través de un obrar personal, de una serie de actos concretos dirigidos hacia la obtención de los bienes que el hombre necesita para su vida y, sobre todo, para su vida perfecta. En este caso, dada la radical politicidad del derecho, para el bien común o vida perfecta común en la sociedad política y por su intermedio para el bien personal de cada uno de los integrantes del todo social ¹¹.

Es por lo antedicho que la “realidad justa” de que habla Santo Tomás para referirse al derecho esencialmente ¹², siguiendo en esto a la tradición aristotélica y romana ¹³, viene a ser una “obra justa”, una actividad social del hombre ordenada al bien común a través de los títulos jurídicos de otro ¹⁴. El mismo Santo Tomás se refiere numerosas veces al derecho como “obra adecuada a otro” o como “acto” humano rectificado por la justicia ¹⁵. Por otra parte, es lógico que así sea, toda vez que si el orden práctico —como lo expusiéramos más arriba— se halla encaminado a la perfección del hombre, perfección que se logra a través de un cierto obrar, el derecho —parte integrante de este orden— no puede consistir esencialmente sino en una cierta obra, en un determinado obrar del hombre, ordenado en este caso al bien humano común. Ordenación esta última que puede tener carácter inmediato, como en los casos de justicia general, o mediato, a través del bien personal, en los casos de justicia particu-

¹¹ Conf. SOAJE RAMOS, GUIDO, “Sobre la politicidad del derecho”, en: *Boletín de Estudios Políticos*, Nº 9, U. N. C., Mendoza, 1958, págs. 84 y sigts.

¹² TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Suma Teológica*, II-II, q. 57, a-1; se cita conforme a la edición: BAC, Madrid, 1956.

¹³ Conf. AUBERT, JEAN-MARIE, *Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas*, Vrin, París, 1955 y también: VILLEY, MICHEL, *Le droit romain*, P. U. F., París, 1972, págs. 35 y sigts.

¹⁴ Conf. LACHANCE, LUIS, *El concepto de derecho*, S. F., Buenos Aires, 1953, págs. 293 y sigts.

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *op. cit.*, II-II, q.57, a.2; II-II, q.58, a.1.

lar¹⁶. Esto significa que lo que interesa fundamentalmente al derecho es lograr que la convivencia, con su materia de múltiples acciones humanas, se encamine efectivamente al bien comunitario a través de la justicia; significa que el cometido propio de lo jurídico es obtener que la vida social se encamine al bien de todos y haga posible el desarrollo de las virtualidades contenidas en el modo propio de ser del hombre.

La razón por la que el orden jurídico existe, no puede ser la perfección teórica de sus estructuras formales: leyes, instituciones, conceptos jurídicos, etc., sino la perfección práctica, operativa, de sus contenidos. No interesa primordialmente la redacción lógicamente perfecta de una norma, sino su virtualidad para dar lugar, en los hechos, a relaciones sociales armónicas. "Es por causa del hombre que existe el derecho" escribió el jurisconsulto Hermogeniano, queriendo significar que el IUS no tenía su fin en sí mismo, sino en la buena vida del hombre; que su sentido se agota en el de ser instrumento de la perfección social y que, por tanto, sin esa función esencial, pierde el fundamento de su existencia, queda sin razón suficiente. Lo que interesa, entonces, es la obra humana, la efectiva ordenación de las conductas sociales al bien del hombre en comunidad; lo demás es instrumento, medio, bien útil, "que por respeto de otro bien se desea", según frase de Aristóteles¹⁷.

V. — *La etimología del término*

La raíz etimológica de los vocablos utilizados para designar al derecho, confirma plenamente la certeza de lo que venimos afirmando. En efecto, en la Grecia clásica el término usado para nominar a lo jurídico era "dikaion", que derivaba de "Dike", diosa hija de Zeus y de Themis, encargada de traer la justicia del Olimpo a la tierra¹⁸. "Dike" personificaba a la justicia y, por consiguiente, "dikaion" era lo justo, aquello que participaba de la esencia de la diosa; "justo" que no podía ser sino un cierto obrar del hombre, pues sólo las acciones humanas pueden ser calificadas propiamente de "justas". La norma de derecho se designaba con otro término: "nomos", poniendo con esto en evidencia la distinción que se realizaba entre el obrar social justo y la norma que lo determinaba¹⁹.

¹⁶ Conf. PIEPER, JOSEF, *Justicia*, Rialp, Madrid, 1968, pág. 66.

¹⁷ ARISTOTELES, *Ética a Nicomano*, I, 5; se cita conforme a la traducción de Antonio Gómez Robledo, Porrúa, México, 1970.

¹⁸ Conf. HESÍODO, *Teogonía*, trad. de M. J. Lecluyse y E. Palau, Ed. Iberia, Barcelona, 1972, pág. 125; para el desarrollo y análisis de este mito, véase: VERDROSS, ALFRED, *La filosofía del derecho del mundo occidental*, U. N. A. M., México, 1962, págs. 10-14 y también: GRANERIS, GIUSEPPE, *La filosofía del diritto, nella sua storia e nei suoi problemi*, Desclée, Roma, 1961, pág. 15.

¹⁹ Conf. GRANERIS, GIUSEPPE, *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, E. U. D. E. B. A., Buenos Aires, 1973, pág. 63.

Entre los romanos, el pueblo jurídicamente más desarrollado de occidente, ocurría algo similar: "Este nombre de IUS —escribe Manuel Aráuz Castex— menciona el concepto que perseguimos aludiendo a lo que es justo, a aquello de lo que puede predicarse justicia"²⁰. Esta similitud se explica en razón de que la filosofía que profesaban los jurisconsultos romanos era, principalmente, la de Aristóteles, que habían conocido a través de Cicerón y de los estudios de retórica realizados sobre el texto aristotélico²¹. La norma también tenía otro término propio, al igual que en Grecia: "lex", que no se confunde con el "ius", tal como lo hacen la mayoría de nuestros contemporáneos.

Como vemos, en los orígenes de nuestra civilización y al tener lugar el nacimiento del nombre, éste se utilizaba para designar aquella realidad que —espontáneamente— aparecía a griegos y romanos como la que en mayor medida merecía que se le aplicara el término reservado para el orden de la convivencia política. Recién en los siglos V y VI después de Cristo, aparece el término "directum", del que derivarán derecho, droit, diritto, direito, etc., y que, bajo la influencia del "agustinismo jurídico" pondrá en el primer lugar de consideración a la norma, en lugar de la realidad a que la norma se ordena²².

VI. — Las causas del Derecho

Del estudio etiológico o causal de lo jurídico surge esta misma conclusión. Los autores que han estudiado con mayor profundidad el tema, coinciden en afirmar que la causa material del derecho es el obrar social del hombre, "la interactividad humana"²³. En otros términos, el *substratum* sobre el que se levanta o sobre el que recae el orden jurídico, es el accionar del hombre en alteridad con otro. La causa formal, que determina a esa materia a ser derecho y no otra cosa, no es sino la misma ordenación del obrar al bien común, la rectificación de ese obrar por la justicia, encaminándolo al fin de la sociedad política. Soaje Ramos ha escrito que la causa formal del derecho es "una cierta igualdad de la acción humana exterior con los títulos de otro"²⁴, igualdad que

²⁰ ARÁUZ CASTEX, MANUEL, "Sentido de las denominaciones de lo jurídico", en *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*, N° 38, U. N. B. A., Buenos Aires, 1954, pág. 426.

²¹ Conf. VILLEY, MICHEL, *La formation de la pensée juridique moderne*, Montchrestien, París, 1968, pág. 62 y LACHANCE, LUIS, *Le droit et les droits de l'homme*, P. U. F., París, 1958, págs. 38 y sigts.; en este último autor, se encuentra un estudio pormenorizado de la influencia de Aristóteles sobre Cicerón y de este último sobre los jurisconsultos de Roma.

²² Conf. MOUCHET, CARLOS y ZORRAQUÍN BECÚ, RICARDO, *Introducción al derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1970, pág. 5; acerca del "agustinismo político y jurídico", TRUYOL Y SERRA, ANTONIO, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, t. I, Rev. de Occidente, Madrid, 1970, págs. 327/338.

²³ FRAGUEIRO, ALFREDO, "De las causas del derecho", en: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, t. III, U. N. C., Mendoza, 1950, pág. 1868.

²⁴ SOAJE RAMOS, GUIDO, *op. cit.*, pág. 77.

significa proporción o adecuación de la obra humana conforme a un criterio objetivo, que en última instancia resulta ser el bien común político²⁵. Por otra vía, el derecho se nos aparece también como consistiendo esencialmente en una medida u ordenación del obrar social del hombre.

VII. — *La norma*

Aclarado que el derecho consiste en una obra justa, resulta a todas luces evidente que las demás realidades que denominamos derecho —ley, facultad jurídica, sentencia, conocimiento, etc.— reciben ese nombre en virtud y a causa de la relación que guardan con esta obra justa. Para la filosofía realista el derecho es, primordial y principalmente, obrar humano social rectificado por la justicia, y las leyes, facultades, decisiones o saberes que con él se vinculan, merecen esa denominación a causa de su intrínseca vinculación con esa realidad primaria. De todas las mencionadas, aquellas a las que en mayor medida tiende a considerárselas como realidades jurídicas primarias, son la norma y la facultad, dando lugar a las concepciones extremas —y erróneas— del normativismo y el subjetivismo jurídicos.

El normativismo es aquella concepción que identifica a la norma jurídica, en especial a la ley, con el derecho. Para esta forma de pensar, “el derecho estaría formado por normas, por las que el espíritu humano dirige los hechos de la realidad. Detrás de esta forma de concebir la esencia y las fuentes del derecho, está el dualismo esencial a la filosofía moderna, que separa con Descartes, como dos mundos distintos, el del espíritu y el de las realidades extensas; con Kant, el ser y el fenómeno y también el deber ser del ser. El derecho es esta norma engendrada por el espíritu humano, que prescribe a la realidad la norma como debe ser”²⁶; pero, afirma también Villey, la verdad es que “si la ley no expresa la realidad justa, no merece llevar ese nombre; una ley injusta no es propiamente una ley; un instrumento no tiene razón de ser, si no cumple efectivamente la función que hace a su esencia”²⁷. Una ley merece el nombre de tal en la medida en que contribuye a la realización del orden social que haga posible el buen vivir humano. De lo contrario, ¿qué sentido tendría la sumisión a una serie de mandatos que imperasen cualquier cosa, sin ninguna finalidad objetivamente valiosa? Una norma de esa especie resultaría algo tan

²⁵ Conf. MONTEJANO, BERNARDINO, *Los fines del derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1968, pág. 71; y también: LE FUR, LUIS, DELOS, JOSEPH, RODBRUCH, GUSTAV y CARLYLE, A. F., *Los fines del derecho*, U. N. A. M., México, 1967, págs. 16 y sigts.

²⁶ VILLEY, MICHEL, “Questions de logique juridique dans l'histoire de la philosophie du droit”, en: *Logique et analyse*, N° 37, Nauwelaerts, París, Louvain, 1967, págs. 4/5.

²⁷ VILLEY, MICHEL, “Être et devoir être d'après l'expérience juridique”, en: *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, N° 6, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1971, pág. 97.

absurdo como la sonrisa del gato, sin que existiera el gato, de “Alicia en el País de las Maravillas”.

Los juristas romanos de la época clásica, esencialmente realistas, acuñaron una frase que pone en evidencia su concepción de la ley como algo derivado de la “realidad justa”. “La norma —escribe Paulo— es la que brevemente describe lo que las cosas son. El derecho no se extrae de la norma, sino de lo que el derecho es, se hace la norma. Por consiguiente, por la norma se trasmite una breve noción de las cosas”²⁸. Aquí se pone de manifiesto cómo para los más grandes creadores del derecho, la ley revestía un carácter secundario respecto a la “res”, a la realidad jurídica, realidad que se traduce en este caso en un concreto obrar humano social, al que la ley debe inducir a los hombres a través de sus imperativos. Santo Tomás lo expresó diciendo que “de ahí que la ley no sea el derecho mismo, propiamente hablando, sino cierta razón del derecho”²⁹.

Recién en el siglo VI de nuestra era, aparece por primera vez la confusión entre ley y derecho, por influencia de la tradición bíblica que tenía como centro de gravedad a la ley, entendida como mandato directo de Dios al pueblo de Israel³⁰. Esta tradición bíblica es ilegítimamente traspolada al orden de la sociedad política por el llamado “agustinismo jurídico”, llamado así por sus frecuentes citas del doctor africano, y que tuvo su máxima expresión en el Decreto de Graciano del siglo XI. No obstante esta posición de los llamados Canonistas, Santo Tomás, en el siglo XIII, va a retomar la doctrina de griegos y romanos y a proclamar que la ley no es un fin en sí mismo, que no es el derecho estrictamente hablando, sino que tiene por objeto propio el realizar el orden en las relaciones interhumanas en que el derecho consiste³¹. Los juristas van a seguir, en su gran mayoría, esta posición, desechando el normativismo, hasta que en los siglos XVII y XVIII, la Escuela Racionalista retome el camino del culto a la norma, culto que será transformado en idolátrico, durante el positivista siglo XIX, por los sacerdotes del dogmatismo jurídico³².

VIII. — *El fin y los medios*

Tenemos plena conciencia del carácter de barbarismo jurídico que esta afirmación comporta para quienes se han formado en los cánones del positi-

²⁸ *Digesto*, 50, 17, 1.

²⁹ TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *op. cit.*, II-II, q.57, a.1.

³⁰ Conf. VILLEY, MICHEL, *La promotion de la loi et du droit subjectif dans la seconde scolastique*, Giuffré Editore, Milano, 1973, pág. 56 y sigts.; y del mismo autor, “Bible et philosophie greco-romaine de Saint Thomas au droit moderne”, en: *Archives de philosophie du droit*, N° XVIII, Sirey, París, 1973, págs. 29 y sigts.

³¹ TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *op. cit.*, I-II, q.92, a.1; *Suma contra gentiles*, III, 115.

³² Conf. HERNÁNDEZ GIL, ANTONIO, *Metodología de la ciencia del derecho*, t. I, S. F., Madrid, 1971, págs. 43 y sigts. y 73 y sigts.

vismo, formalista o de cualquier otra especie. No obstante, creemos que una observación profunda y desprejuiciada de la realidad jurídica, no puede menos que confirmar que la ley tiene por fin ordenar la conducta humana social al bien de la colectividad; en otros términos, que la ley es un medio para el logro de una vida social armónica, un medio encaminado a que los hombres obren con justicia en su concreta vida social. Considerar a la norma jurídica como un fin en sí, como si ella sola constituyera derecho, significa lisa y llanamente invertir el orden que surge de la realidad de las cosas y desorbitar al medio, impidiéndole cumplir acabadamente su función esencial de instrumento de la perfección societaria.

En un párrafo admirable, el poeta francés Saint-Exupéry ha puesto de relieve lo que acontece cuando el medio pierde su función propia y pretende ser colocado en lugar del fin: "No rehusó —escribe en *Ciudadela*— la escalera de las conquistas que permite al hombre subir más alto. Pero no confundo el medio con el fin, la escalera y el templo. Es urgente que una escalera permita el acceso al templo, si no permanecerá desierto. Pero solamente el templo es importante. Es urgente que el hombre subsista, y halle a su alrededor los medios para crecer. Pero esto es sólo la escalera que conduce al hombre. El alma que le construiré será basílica, pues ella será lo importante" ³³.

La ley es como la escalera que permite acceder al templo, pero que por eso mismo, adquiere sentido sólo en razón de este objetivo. Es cierto que lo más urgente es contar con el medio que nos permita la posterior obtención del fin; pero el fin es lo importante, aquello por lo cual el medio existe y a cuyo servicio se ordena ³⁴. Lo urgente es que las leyes imperen el obrar justo en la convivencia; lo importante es que los hombres, real y efectivamente, realicen en los hechos ese orden en la convivencia, que merece ser perseguido por tratarse de un bien común. El fin de la ley, entonces, es la obra justa; ella es la que justifica su existencia y da razón a sus contenidos; la que permite que la ley sea calificada, por analogía, como derecho.

IX. — *La facultad jurídica*

Este carácter derivado y secundario respecto de la obra justa que hemos descubierto en la ley, se evidencia aún más en el caso de la facultad del sujeto activo de la relación jurídica; si se tiene la facultad o potestad de exigir a otro un determinado obrar, es sólo en razón de que éste es debido por el sujeto pasivo del vínculo de derecho. Como bien dice Lachance, no es algo de-

³³ SAINT-EXUPÉRY, ANTOINE, *Ciudadela*, Goncourt, Buenos Aires, 1976, pág. 77.

³⁴ Conf. PUEYRREDÓN, ERNESTO, "La autonomía de los técnicos", en: *Universitas*, N° 38, U. C. A., Buenos Aires, 1975, págs. 85/87.

bido porque se tenga la facultad de reclamarlo, sino que se tiene esta facultad porque un determinado obrar es debido³⁵. Debido en virtud de la ley, razón por la cual la vinculación del derecho en sentido subjetivo con el obrar justo es más derivada aún que en el caso de la ley, ya que se vincula a través del mandato de esta última³⁶.

Tal como acontece en el caso de la ley, la conceptualización como derecho de la facultad jurídica, no tuvo su origen en la antigüedad clásica. Ni griegos, ni romanos, ni los jurisconsultos medievales, designaron a la potestad del sujeto activo de la relación jurídica como derecho. Solamente a partir del siglo XIV y por obra del pensador franciscano Guillermo de Ockham, va a comenzar a atribuirse el término *Ius* a la facultad jurídica³⁷. Esta acepción pasará, por obra de Suárez, a formar parte del sistema de varios pensadores modernos: Grocio, Hobbes, Rousseau y otros³⁸. El hecho que quienes crearon el término *Ius* no pretendieran aplicarlo nunca a la facultad del sujeto, es clara manifestación de que originariamente no se concibió a esta prerrogativa como derecho.

Al igual y más aún que en el caso de la ley, la facultad del sujeto tiene un valor solamente instrumental, respecto a la realización del acto justo. La potestad se tiene a los fines de lograr que ese acto sea efectivamente puesto en la existencia; su término y razón de ser, el fin que la justifica y especifica, no es sino un determinado obrar rectificado por la justicia. Para lograr que ese obrar se realice, la ley otorga al sujeto activo de la relación de derecho la facultad de reclamarlo; por esto, la facultad sin prestación es un absurdo impensable; le faltaría fin, objetivo, razón de ser³⁹.

X. — *El saber jurídico y la sentencia*

Más claramente aún se percibe la intrínseca dependencia respecto del obrar jurídico en los restantes casos de aplicación analógica del término derecho. El conocimiento o saber acerca del mismo, es un saber práctico⁴⁰ y "la finalidad del conocimiento práctico es la operación, esto es, la praxis definida como la obra de una facultad distinta del entendimiento, exterior a éste, obra de la voluntad o de las manos"⁴¹. No se trata de un conocer por el conocer mismo, tal

³⁵ LACHANCE, LUIS, *El concepto...*, cit., pág. 315.

³⁶ Conf. PUEYREDÓN, ERNESTO, *El concepto de derecho*, cit., pág. 22.

³⁷ Conf. VILLEY, MICHEL, *Seize essais de philosophie du droit*, Dalloz, París, 1969, págs. 140 y sigts.

³⁸ Un desarrollo del pensamiento de estos autores, puede verse en: PUY, FRANCISCO, *Tratado de filosofía del derecho*, t. I, Escelicer, Madrid, 1972, págs. 321, 340 y 394.

³⁹ Conf. MASSINI, CARLOS IGNACIO, "La definición del derecho de Francisco Suárez", en: *Cuadernos de la Universidad*, Nº 12, U. C. C., San Juan, 1976.

⁴⁰ Conf. MARTÍNEZ DORAL, JOSÉ MARÍA, *La escritura del conocimiento jurídico*, Rialp, Pamplona, 1963, pág. 27.

⁴¹ PALACIOS, LEOPOLDO EULOGIO, *Filosofía del saber*, Gredos, Madrid, 1962, pág. 168.

como acontece en el saber teórico, sino de un conocimiento intrínsecamente ordenado a dirigir el obrar del hombre; de un saber normativo, como prefieren llamarlo los autores contemporáneos. De este modo, también el saber de lo jurídico está ordenado al obrar como a su fin, se dirige por su propia naturaleza a conocer los medios necesarios para la puesta en la existencia de la conducta justa. La razón última de ser de este conocimiento es, entonces, la obra justa, que viene a resultar, una vez más, el elemento primordial y especificador; aquel por el cual se aplica a una cierta realidad el nombre de Derecho.

La sentencia, por su parte, es el acto de la prudencia jurídica del magistrado que determina, en un caso concreto, cuál debe ser el obrar jurídico de los hombres. Al determinar el mandato legal, aplicándolo a una situación singular, la sentencia establece lo debido en una situación dada, débito que no puede tener por contenido otra cosa que una obra humana ⁴². El acto propio del juez resulta, en virtud de lo apuntado, ordenado al justo obrar y subordinado intrínsecamente a éste.

XI. — *Conclusión.*

Para terminar este ya largo excursus, diremos que nos parece demostrado que al pertenecer el derecho al orden práctico, aquel de las cosas que el hombre hace para el logro de su perfección y acabamiento, consiste, propia y principalmente, en un accionar social del hombre rectificado por la justicia. Esto, en razón de que el movimiento, en el orden práctico, termina en un acto singular y concreto por el que el hombre pone en la existencia aquellas acciones u obras que hagan posible el desarrollo de las virtualidades contenidas en su esencia. En el caso del derecho, se trata de la existencia social del hombre y de la dimensión comunitaria de su naturaleza; por esto, el derecho es un obrar social rectificado al bien común, bien este último que constituye el fin propio de la vida societaria del hombre. Las demás realidades que denominamos derecho y que cumplen la función de instrumentos o medios para que los hombres realicen en los hechos una vida en común armónica y rica, reciben este nombre sólo y en virtud de la relación que guardan con el obrar justo, objetivo y culminación de todo el orden jurídico.

Y lo que es más, luego de lo expuesto, no creo que queden dudas acerca de que el elemento que hace inteligible el fenómeno jurídico, el que permite la comprensión del derecho, no puede ser sino la obra justa. A partir de esta realidad se ilumina el sentido de las restantes que forman el todo jurídico; sin la obra justa, norma, facultad, saber y sentencia quedan sin razón suficien-

⁴² Conf. MONTEJANO, BERNARDINO, "Derecho y prudencia", en: *Iustitia*, N° 2, C. A. C., Buenos Aires, 1965, págs. 20 y sigts.

te, sin elemento unificador y especificador. Por eso una auténtica definición del derecho debe ser expresión de esta "cosa justa"; las demás que se den, serán erróneas por unilaterales, al tomar en consideración elementos secundarios y derivados. Sólo si partimos del núcleo inteligible se nos hará patente lo que el derecho esencialmente es, y sólo si sabemos lo que el derecho es podremos pensar cómo debe ser, problema este último que realmente debe interesar a todo auténtico jurista.

CARLOS IGNACIO MASSINI

Mendoza

LA FILOSOFIA POLITICA DE TOMAS CASARES

"De mi dignidad propia no es al Estado ni a la mayoría a quien debo dar cuenta, porque no la he recibido del uno ni de la otra, sino de Dios que me hizo racional y responsable y me marcó indeleblemente con el sello de su imagen".

TOMAS CASARES

I. — TOMAS CASARES FILOSOFO

Tomás Casares fue un filósofo en el sentido propio de la palabra. Nunca fue esa caricatura de filósofos que son muchos profesores de filosofía; algunos, hombres de laboratorio exponentes de un "academicismo" estéril; otros, repetidores —a veces enciclopédicos— de textos —a veces venerables— sin espíritu de crítica y sin inteligencia para actualizarlos a las necesidades y exigencias de nuestro tiempo.

Como verdadero filósofo, Casares se incorporó a la mejor tradición que ya comienza en Grecia con grandes testimonios vitales, como los de Heráclito y Sócrates: la de la filosofía insertada en la vida y no al margen de ella; la de los hombres que sienten en su carne y en su sangre una responsabilidad concreta respecto a sus prójimos.

Esa filosofía encarnada constituye un saber ordenado, cuyo fundamento se encuentra en una concepción general de la realidad, en la metafísica o filosofía primera. Y respecto al tema del hombre requiere una antropología. Pero también tiene una dimensión práctica —de la que nos ocuparemos en este artículo en algunos de sus aspectos— que abarca la actividad del hombre, que comprende los campos de lo agible y de lo factible, del obrar y del hacer y que engloba las realidades morales y artístico-técnicas.

Y allí como manifestaciones de la vida humana, de la conducta del hombre, aparecen los problemas políticos, jurídicos, sociales, económicos, educacionales, técnicos, artísticos, etc. Acerca de todos ellos, que son problemas prácticos, la filosofía práctica debe dar sus respuestas. Cuando no las da, cuando los filósofos eluden su responsabilidad, cuando dan la espalda a su auténtico compromiso, quedan los demás hombres huérfanos de los grandes criterios orientadores.

Tomás Casares nunca eludió responsabilidad. No le preocupó como a más de un filósofo de laboratorio “el tener las manos limpias”, porque sabía que en la complejidad de las cosas concretas, con su mezcla de bondad y de maldad, de justicia y de injusticia, eso era equivalente a “no tener manos”. Por eso usó de las suyas al servicio de Dios y de la Patria y como expresó en apretada síntesis el doctor Julio Barberis al presentarlo con motivo de su conferencia “El mito de un cristianismo sin cruz”, a través de sus obras se convirtió en una persona en la cual las palabras respondían con exactitud a su preciso significado; Casares era un cristiano, un filósofo, un juez.

Los caminos de este mundo, sobre todo los caminos políticos son muchas veces opinables. Eso nos llevó más de una vez a discrepar con Casares en las opciones concretas. Pero aún en la discrepancia a nadie le fue lícito dudar de la bondad del fin perseguido ni de la rectitud de su intención.

Para Casares la vida práctica no estaba dividida en compartimentos estancos. Nunca fue un “politicólogo” en el sentido peyorativo del término, ni tampoco “juridista”, “economicista” o tecnócrata. Sabía por herencia de la tradición clásica que en el orden temporal la más alta dimensión, “lo primero”, era la política. Y que la forma más importante de la justicia, la justicia legal se ordenaba en forma inmediata al bien común político y posibilitaba la realización concreta de las formas de la justicia particular.

Gracias a esa visión global y ordenada del campo práctico, Casares quien no fue un “político” en el sentido partidista del término, fue un hombre con profundas preocupaciones políticas, un filósofo que reflexionó acerca de la realidad política a la luz de los primeros principios de la misma y que a lo largo de su vida nos fue dejando por escrito el resultado de sus inquietudes, las orientaciones fundamentales para que los hombres de este tiempo pusieran remedio a los más destacados males que envenenan su convivencia.

II. — TOMAS CASARES Y LA FILOSOFIA POLITICA

Como escribe Leo Strauss “la filosofía política consiste en el intento de adquirir conocimientos ciertos sobre la esencia de lo político y sobre el buen orden político o el orden político justo”¹.

Para adquirir conocimientos ciertos acerca de la esencia de lo político tenemos que conceptualizar a esa forma específica de sociedad que es la sociedad política. Y como ésta es una realidad práctica, la definición debe aludir a su fin. Y el fin de dicha sociedad no es otro que el bien común político.

En 1927 Tomás Casares ya se ocupaba de este problema en un artículo escrito acerca de Maquiavelo. Allí escribía que el fin de la ciencia (tomada como filosofía) política “será hallar el principio jurídico capaz de fundar la organización colectiva más perfecta, correspondiéndole al arte político realizar

¹ *¿Qué es la filosofía política?* Ed. Guadarrama, Madrid, 1970, pág. 14.

esta forma *hic et nunc*, aquí y ahora... ¿Cuál es la mejor organización social? la más justa. La organización más justa es la que da y asegura a cada miembro de la colectividad lo que le es *propio* en la más honda acepción de la palabra, vale decir, cuanto es indispensable a cada uno para el cumplimiento de su fin esencial”².

Como ya había señalado Platón con claridad, la justicia “en grande” es la justicia de la Polis. Allí, las virtudes y los vicios adquieren gigantescas proporciones e incluso los hombres que no tienen muy desarrollada la estimativa moral pueden advertirlos. Esta es una enseñanza de la antigüedad que por su carácter universal tiene validez también en nuestro tiempo: la gran injusticia es la falta de armonía en la Ciudad, los grandes ejemplos y las grandes corrupciones son los ejemplos y las corrupciones públicas.

Sin embargo, esta “justicia” de la Polis no es en la antigüedad pagana una “justicia plena” ni siquiera respecto a las exigencias del orden natural. Y no lo es porque padece las consecuencias de la “clausura”, de la inmanencia de la Ciudad antigua. Esta es, en Grecia por ejemplo, “una asociación de hombres libres” de la que son excluidos no sólo los esclavos, sino la mayoría de sus habitantes a quienes no se les aseguraría “lo propio”, “lo indispensable a cada uno para el cumplimiento de su fin esencial”.

Nos encontramos ante una justicia ordenada a un bien común político que ha perdido su calidad de tal, “que se convierte en el bien de una clase particular, pues beneficia principal, si no exclusivamente, a una exigua minoría de ciudadanos... A la gran mayoría de los miembros de la polis solamente le tocarían, como de rechazo, algunos relieves dispersos de ese bien que se propone como propio de la Ciudad y como «común» para todos”³.

Será sólo con el advenimiento del cristianismo que se romperá la clausura de la Ciudad antigua y se superará su inmanencia; se harán trizas las grandes injusticias de la antigüedad, algunas de las más profundas justificadas incluso por los filósofos, como Platón con sus planes eugenésicos, y vendrá “el reconocimiento pleno del valor absoluto de la persona humana, y del derecho a la vida, por consiguiente, como la primera expresión de la dignidad personal”⁴.

III. — EL ESTADO “ABIERTO”

Con el advenimiento del cristianismo aparece un nuevo concepto del Estado, definido por Casares como “siervo de los siervos de Dios en cuanto se refiere a la organización externa de la sociedad”⁵.

² *La política y la moral*, Imprenta de la Universidad, Buenos Aires, 1927, pág. 12.

³ FRAILE GUILLERMO, *Historia de la filosofía*, Ed. B. A. C., Madrid, 1965, t. I, págs. 549/50.

⁴ GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO, *Platón*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1974, pág. 568.

⁵ “Política y Moral”, en *La Nueva República*, año I, nº 4, Buenos Aires, 15 de enero de 1928.

El gobernante de este Estado “abierto” hacia arriba, será el “ministro de Dios para el bien”, al que se refiere San Pablo, pues como afirmaba Casares en 1938 “el ejercicio recto del gobierno es capaz de suplir muchas claudicaciones individuales y hasta de evitarlas porque la instauración del verdadero orden político y social promueve el enderezamiento de la conducta humana individual”⁶.

El Estado abierto no es absoluto; no es soberano en el sentido estricto del término; su poder no es ilimitado; ejerce sí en las cosas temporales y en lo que se ordene al bien común político, la suprema autoridad; pero como escribía Casares “promulga, organiza y manda en nombre de un principio superior a él que no puede ser otro que el bien de sus súbditos”⁷.

La autoridad en el Estado abierto es necesaria porque no existe sociedad y menos sociedad política sin mando y jerarquías; pero se justifica a través del servicio y su meta es una concordia justa. Incluso aquí podemos hablar de hermandad pues existe como punto de referencia una paternidad común. Y de esta hermandad participan todos los hombres que conviven en la Ciudad, ya que todos han sido creados a imagen y semejanza de Dios. Como escribe Saint-Exupéry: “durante siglos mi civilización ha contemplado a Dios a través de los hombres. El hombre ha sido creado a imagen de Dios. Se respetaba a Dios en el hombre. Este reflejo de Dios confería una dignidad inalienable a cada hombre. Las relaciones del hombre con Dios fundaban con evidencia los deberes de cada uno respecto a sí mismo o de otro”⁸.

IV. — LOS GERMENES DEL DESORDEN POLITICO CONTEMPORANEO

El Estado abierto, que es el Estado teocéntrico y que en Occidente se identificó con el Estado cristiano, fue sufriendo un proceso de descomposición que hizo surgir a los Estados “apóstatas” de nuestros días o a los Estados “farisáicamente cristianos”, capaces de unir el homenaje meramente externo a Dios con la injusticia respecto al prójimo.

El desorden político contemporáneo tiene sus antecedentes doctrinarios: nominalismo, voluntarismo, antropocentrismo, individualismo, falso realismo; sus profetas: Occam, Maquiavelo, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant; y sus eslabones históricos: Renacimiento, falsa Reforma, Revolución Francesa, Revolución Rusa.

El origen de todo el proceso se encuentra en la “desvinculación”, en el “desarraigo” del hombre moderno, desarraigo que aparece en forma simultánea respecto a Dios y respecto al prójimo. La “apatridia” religiosa es paralela a la “desocialización” que Casares denominara “desarticulación social”.

⁶ “Deberes de caridad y de estricta justicia”, en *El comunismo ateo*, Ed. Junta Central de la Acción Católica Argentina, Buenos Aires, 1938, pág. 316.

⁷ “Política y Moral”, artículo citado.

⁸ *Pilote de guerre*, XXVI, en *Oeuvres*, Ed. Gallimard, París, 1959, pág. 373.

El desarraigo es la causa de la soledad. El hombre está solo incluso en medio de la multitud. Es la víctima de una civilización que como decía Maurras lo ha uniformado pero no lo ha unido.

Casares afirma que “la doctrina moderna del Estado fundado en la soberanía del pueblo respondió como un eco fiel a la doctrina moral de la autonomía individual, instaurada por la Reforma y teorizada luego por el genio de Kant... de aquí la perenne disposición a la rebeldía de los súbditos y la exaltación de la fuerza estatal para imponer un orden que cada día se hace más difícil en el caos de las individuales autonomías desorbitadas”⁹.

En 1513 había aparecido *El Príncipe* de Maquiavelo, quien parte de una concepción antropológica errónea y pretende “escribir cosas útiles a quienes las lean”. Los destinatarios serán en especial los príncipes que quieran conservar el poder. Pero más allá de los consejos y de los relatos episódicos “lo que ha prendido en la conciencia política de tantos es el principio subyacente que da razón de ser a unos y otros, es la amoralidad de la política y la omnipotencia del Estado... Aquellos principios subsisten aunque se nieguen sus extremas consecuencias; y es así, despojados de su trágica virulencia sensible, como se han incorporado a la doctrina política y se les ve animando el pensamiento de los teorizadores y la voluntad de los ejecutores. Y no hay exageración en afirmar que criticar a Maquiavelo es criticar el realismo político contemporáneo en su expresión más auténtica”¹⁰.

La amoralidad de la política y la omnipotencia del Estado. La primera significa quebrar un orden ya formulado con claridad por los filósofos clásicos: la política no es mera técnica sino en lo fundamental determinación de fines. Y estos fines que son la felicidad y el bien del hombre, especialmente de su alma, como diría Platón, no consisten en el poder sino en la justicia y la discreción¹¹. La segunda significa la absoluta libertad del Estado. Como afirma Casares, al Estado “sólo una voluntad o la sujeción a una *realidad* trascendente pueden darle contenido. Y si el Estado se desarraiga de esa realidad queda sólo la voluntad gubernativa cuyo fin no puede ser otro que la imposición del propio arbitrio”¹².

Maquiavelo ha sembrado los gérmenes destructores del orden de la antigüedad y del medioevo que subordinaba la política a la moral. Sobre esas ruinas “Hobbes elabora una nueva moral política justificando el poder sin límites del Soberano en la conservación primordial de la vida física de cada súbdito”¹³.

⁹ “Política y Moral”, artículo citado.

¹⁰ “La Política y la Moral”, artículo citado, pág. 14.

¹¹ Conf. LLAMBIAS DE AZEVEDO, JUAN, *El pensamiento del derecho y del Estado en la antigüedad*, Ed. Valerio Abeledo, Buenos Aires, 1956, pág. 243.

¹² “La Política y la Moral”, artículo citado, pág. 20.

V. — LA NUEVA RELIGION

Los fundadores del totalitarismo moderno se encontraron frente a ellos con la Iglesia Católica que iba a resistir todos los intentos de absorción, que no iba a permitir el retorno a la “clausura” de la Ciudad antigua. Por eso para Hobbes ella es “la sinagoga de Satanás”, por eso Rousseau sustituye el cristianismo por su “religión civil” (*Contrato Social*, Libro IV, Capítulo VIII).

En la “religión del hombre” encuentra Casares el origen de los graves desórdenes políticos de nuestra época. Por eso afirma que “el proceso de laicización de todas las manifestaciones de la cultura y de todas las instituciones del orden temporal, es la consecuencia dialéctica de esa especie de *religión sustitutiva* que concibe a la naturaleza humana como una libertad sustancial y soberana, y erige consecuentemente al *hombre en fin absoluto de sí mismo*” ¹⁴.

La libertad es un medio que debe ser valorado a la luz del fin perseguido. La identificación de la libertad con el fin la saca del lugar que le corresponde y la convierte en objeto de culpa idolátrico. Aparece *l'Ange-Liberté*, según Víctor Hugo y en el orden político la libertad individual se identificará con el bien común.

La libertad-fin a través de la interpretación de Locke, de los derechos preestables desorbitados y de la reducción del bien común a la suma de bienes individuales engendrará el totalitarismo liberal. En la misma dirección Kant reducirá al derecho a una coexistencia de libertades cuyo fin no es el bien común sino la misma libertad.

La libertad-fin a través de la interpretación de Hobbes y de Rousseau, de los derechos desorbitados del soberano o de la infalibilidad de la voluntad general engendrará el totalitarismo colectivista. Como afirma Emil Brunner “el Estado totalitario es la «omniestatalidad»... su raíz histórica la tiene en la República de la Revolución Francesa, en el *Contrat Social* de Rousseau, en su principio de la «*aliénation totale*». Ahora bien, no hay ningún Estado moderno que no haya sido infectado en mayor o menor medida por esa enfermedad. Y no se olvide nunca lo siguiente: el principio totalitario ha hallado su desarrollo más completo y más consecuente en el comunismo bolchevista” ¹⁵.

La “religión del hombre” ha desatado en el mundo todos los egoísmos; ha desubicado al hombre respecto a Dios y respecto al prójimo, incluso respecto a ese “gran prójimo” que es la sociedad política concreta a la que cada hombre pertenece y ha puesto el eje de la vida política y jurídica en el individuo atomizado y en sus derechos subjetivos. Ya no queda sitio en la Ciudad para la virtud de la justicia que lleva impresa su nota de objetividad y menos para

¹³ FERNÁNDEZ ESCALANTE, MANUEL, “De Maquiavelo a Hobbes”, en *Verbo*, Ed. Speiro, Madrid, nº 109/110, pág. 994.

¹⁴ “Plenitud del derecho”, en *Universitas*, año I, nº 1, Buenos Aires, agosto de 1967, pág. 25.

¹⁵ *La justicia*, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, 1961, pág. 175.

sus virtudes anexas, religión, piedad, obediencia, gratitud, veracidad, afabilidad y liberalidad.

Un hombre agnóstico durante casi toda su vida como Charles Maurras, quien empero murió al fin escuchado entre los brazos de la Esperanza y del Amor (*"Seigneur endormez-moi dans votre paix certaine/ Entre les bras de l'Esperance et de l'Amour"*), había visto claro las terribles consecuencias de la "religión del hombre", que durante toda su vida denunciara como la "democracia religiosa". Jean Madiran realza este aspecto de la lucha de su maestro en unas líneas que no nos atrevemos a mutilar:

"Querido Maurras, viejo maestro indomable, vos nos habéis enseñado la piedad, que fue el alma y la razón de vuestros combates. Yo no hablo del don sobrenatural de piedad; yo hablo de la virtud natural. El hombre nace deudor, tal es el alfa y omega de vuestra doctrina modesta. Sólo que el hombre moderno, renovando colectivamente el pecado de Adán, cree que todo le es debido, e instituye un culto del hombre, que es el culto de sí mismo".

"El culto del hombre ha existido siempre. Fue el culto de los muertos. Fue el culto erigido por la piedad filial. Fue el culto rendido a aquellos a quienes nosotros debemos la vida física, la vida moral, la vida religiosa; a aquellos que nos han transmitido y enseñado la ley natural, la fe cristiana y los humildes honores de las casas paternas: fundación sólida, fundación irremplazable en todo edificio habitable en común. Fue el culto de los héroes y de los santos. Fue un culto que se rendía a los más grandes que uno. Con la nueva religión es hoy el culto impío que el hombre anónimo exige para sí mismo y para él sólo".

"En la encrucijada de esta subversión, Maurras aparece en su verdadera grandeza: su combate fue el de la piedad contra la impiedad"¹⁶.

VI. — LA INJUSTICIA DEL ESTADO LIBERAL

La concepción de la libertad-fin, de la libertad como supremo valor, que llega a identificar al acto humano virtuoso con el acto libre "es traspuesta a todas las estructuras jurídicas de la vida de relación mediante la doctrina de la soberanía popular absoluta en el derecho público y de la no menos absoluta autonomía de la voluntad en las relaciones de derecho privado"¹⁷.

Esta doctrina tiene, luego de una larga preparación de los espíritus, su oportunidad de encarnarse en el poder en 1789. Escribe Casares que "con la Revolución Francesa el hombre moderno de Occidente hace el intento de una organización política y social correspondiente a la concepción de la libertad individual como valor supremo"¹⁸.

En 1793 se declaran los "Derechos del hombre y del ciudadano", expresión extrema de individualismo y de subjetivismo. El mismo Marx señala, aquí con

¹⁶ *Pius Maurras*, Ed. Atelier d'Art graphique, Colombes, 1966, pág. 11.

¹⁷ "Plenitud del derecho", artículo citado, págs. 23/24.

¹⁸ "Plenitud del derecho", artículo citado, pág. 23.

acierto, que “ninguno de los llamados derechos del hombre sobrepasa al hombre egoísta... al individuo cerrado en sí mismo, reducido a su interés privado y a su arbitrio particular, separado de la comunidad”¹⁹.

Declaraciones de derechos, constitucionalismo y codificaciones con pretensiones pétreas, multiplicación de leyes y reglamentos, escasez de justicia, tales podrían ser las características más salientes del Estado liberal-burgués.

Casares se refiere a las sanciones naturales que han sido la consecuencia de las injusticias de ese Estado y escribe que “la violación de la justicia en que vienen viviendo los Estados desde su apostasía de su fe cristiana no se consuma impunemente. El Estado laico del liberalismo no dió al hombre lo que le era debido en orden a sus necesidades espirituales, pues no le dió la verdad sino que lo colocó ante todas las opiniones y le enseñó que todas eran igualmente respetables; ni fue capaz de establecer un orden económico en el que le fuera dado lo que le era debido a cada uno en orden a sus necesidades materiales, pues bajo su égida imponente el capitalismo engendró la inicua riqueza de algunos a costa de la miseria de muchos; ni tuvo el verdadero concepto de las jerarquías sociales necesario para cumplir los deberes de la justicia distributiva que manda dar tantos más bienes comunes —son palabras de Santo Tomás— a una persona cuanto más preponderante —en razón de su función propia y del modo como la cumple— es su lugar en la comunidad (*Suma Teológica*, II-II, q.6 a.2) ... La violación de la justicia distributiva hecha en nombre de una abstracta igualdad hizo posible las más irritantes desigualdades económicas y políticas”²⁰.

VII. — DEL LIBERALISMO AL COMUNISMO

El agnosticismo del Estado liberal, caracterizado también por su capitalismo individualista y su teórico igualitarismo, tuvo la respuesta del mesianismo marxista con sus promesas de salvación secular, de abundancia económica y de verdadera anarquía social en el paraíso de la sociedad sin clases, sin derecho y sin Estado; sin embargo, en los hechos y a través del comunismo se ha traducido en tiranía ideológica, capitalismo de Estado y reacomodamiento clasista, donde todos los privilegios son para los detentadores del poder, la “nueva clase” que utiliza a su servicio como instrumentos al Estado y al Partido.

Afirma Casares que “la revolución comunista de 1917 saca implacablemente las últimas consecuencias dialécticas de las premisas puestas por el humanismo antropocéntrico de la libertad suscitando una mística en la que se conjuga el más intrínseco y riguroso ateísmo con un ordenamiento de la vida individual, de la sociedad y del Estado que es la réplica invertida —pervertida— de la Iglesia y de la Cristiandad, donde la soberanía de la verdad es sustituida

¹⁹ *La cuestión judía*, Ed. Dos, Buenos Aires, 1970, pág. 27.

²⁰ “Deberes de caridad...”, artículo citado, págs. 314/5.

por una soberanía de la libertad que hace de su régimen jurídico un absoluto en el que se da al Estado puro la justificación en sí mismo de todos los actos de poder”²¹.

VIII. — UNA SOCIEDAD POLITICA “INGOBERNABLE”

Las sociedades contemporáneas oscilan en forma constante entre el despotismo y la anarquía. Algunos dicen que la sociedad se ha vuelto “ingobernable”. Y es cierto que asistimos a una crisis de autoridad, la que abarca no sólo a la sociedad política sino también a la familia, la empresa, los colegios y universidades y a la misma Iglesia. Pero la solución no puede ser la tiranía, el más injusto de los regímenes. Y tampoco la dictadura, porque aunque compatible con la justicia en la medida en que se ordene al bien común político, no es otra cosa que un régimen transitorio y excepcional. Casares señala el origen del problema cuando afirma que “las sociedades contemporáneas viven en permanente tesitura revolucionaria. Todos tienen derecho a la revolución porque no existe norma que sea en sí misma superior al arbitrio individual”²². Y es que el Estado de la modernidad desde Maquiavelo “está siempre en riesgo actual de reducirse a un gran caudillo sostenido por su talento político y su fuerza... Por eso subsiste mientras dispone de la fuerza, y el día que le falta deja a la Nación librada a la orgía de las soberbias largamente contenidas, y a la de las venganzas largamente esperadas, fruto ambas de la violencia e inevitable oposición entre la omnipotencia estadual y la exaltación individual promovida por el ejemplo del Estado y su despreocupación en orden a la disciplina de la conducta moral. Es la debilidad intrínseca de todas las grandezas que quieren serlo contra Dios”²³.

Después del diagnóstico, Casares señala con claridad el único remedio: “así viven los pueblos entre el despotismo y la revolución repitiendo un ciclo del que sólo puede sacarlos el reconocimiento liso y llano del “deber” entendido como sometimiento racional a una norma que tenga en su absoluta trascendencia la garantía de su universalidad y en su vinculación con la causa primera de todo lo que es, la prueba de su autoridad indisputable”²⁴.

Esta norma a la que Casares se refiere no es otra que la Ley eterna de la cual el hombre participa a través de la ley natural cuando conoce mediante su razón las orientaciones fundamentales en el orden práctico y a través de la ley divina positiva cuando gracias a la revelación puede elevarse a un conocimiento más pleno que le sirve de guía para su destino sobrenatural.

O sea que esta tarea restauradora de vínculos debe comenzar por reanudar los lazos que unen al hombre con Dios, debe plantearse ante todo el problema

²¹ “Plenitud del derecho”, artículo citado, págs. 26/7.

²² “Política y Moral”, artículo citado.

²³ “La Política y la Moral”, artículo citado, pág. 20.

²⁴ “Política y Moral”, artículo citado.

de la religión. Porque “sin relación con Dios no hay hombre y tampoco hay ciudad. Porque la relación con Dios es constitutiva de la naturaleza humana como tal y, por tanto, constitutiva de la ciudad terrestre como tal, anterior a toda ordenación hacia un mundo futuro y hacia una vida sobrenatural. El hombre natural, por esencia, está orientado hacia Dios. Y cuando los cristianos defienden el sitio de Dios en la ciudad como elemento esencial en la ciudad, no están defendiendo a Dios —que no necesita que le defiendan ni está amenazado— están defendiendo al hombre. Y el hombre sí que está amenazado”²⁵.

La tarea restauradora debe continuar por el restablecimiento de auténticos lazos que vinculen a los hombres entre sí, por el “incremento de los vínculos sociales” a los que se refirió Juan XXIII, verdadera socialización no colectivista.

Esta tarea sólo es posible si partimos de un principio superador del personalismo subjetivista y del colectivismo estatista. Ese principio es el de la primacía del bien común, pues como gustaba repetir Casares citando a Charles de Koninck “el bien común, y no la persona ni la libertad, es el principio mismo de toda ley, de todo derecho, de toda justicia y de toda libertad; por eso, un error especulativo a propósito del bien común arrastra fatalmente las consecuencias prácticas más execrables”²⁶.

BERNARDINO MONTEJANO (H.)

²⁵ DANIELOU, JEAN, *Oración y política*, Ed. Pomaire, Barcelona, 1966, págs. 121/2.

²⁶ *De la primacía del bien común contra los personalistas*, Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1952, pág. 123. Citado por CASARES en “Acerca de la justicia” (*Justicia y bien común*), Ed. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1971, pág. 15.

PUBLICO Y PRIVADO

I. — INTRODUCCION

La definición y división del Derecho que los compiladores del Digesto tomaron del libro I de las *Instituciones* de Ulpiano y pusieron como principio y punto de partida de la ley recopilada¹ es, a nuestro parecer, una muestra sumamente expresiva de la influencia que ejerció la filosofía de Aristóteles en la mente y la obra de los jurisconsultos romanos de la época clásica.

Hay quienes niegan esa influencia (y, en general, la de la filosofía) porque piensan que los jurisconsultos estaban de tal modo inclinados por sus disposiciones mentales a la consideración y análisis de problemas jurídicos concretos que su mente no era apta para elevarse a ideas y a principios universales²; pero hay también quienes sostienen que “los jurisconsultos romanos estuvieron familiarizados con las doctrinas más abstractas y nada tuvieron de la pretendida repugnancia a la especulación filosófica”³.

Los jurisconsultos de la época clásica no fueron, ciertamente, filósofos. Respetuosos de la tradición que, considerando los problemas humanos en el contexto de la mitología religiosa y de las antiguas costumbres daba cuenta de la *ratio civilis* de los mismos, habían heredado del período republicano el hábito de considerarlos en el contexto de sus causas naturales para dar cuenta de la *ratio naturalis*⁴.

¹ 1 *Dig.*, I, 1.

² Esta opinión, que prevalecía hasta no hace mucho entre los romanistas, era llevada por PEROZZI hasta el extremo de presumir interpolado todo texto del Digesto en que apuntaba alguna definición o idea general (Cfr. BONFANTE, *Hist. del Der. Rom.*, ed. Rev. de Der. Priv., Madrid, 1943, t. I, págs. 474 y ss.

³ Entre los principales sostenedores de esta posición se encontraba SOKOLOWSKI, *Die Philosophie im Privatrecht*, Halle, 1907 (Cfr. BONFANTE, *op. et loc. cit.*).

⁴ Recuérdese que el Consulado es un gobierno *militar* ejercido por *praetores*, e. d., por comandantes de los ejércitos (*prae-itores*) habituados al uso de su *imperium* en la conducción de la guerra y en la organización y gobierno de los pueblos sometidos, y recuérdese asimismo que los militares fueron llamados a gobernar en razón de que las instituciones tradicionales —el *ius civilis*— se habían vuelto ineptas después de la profunda transformación experimentada por Roma en las postrimerías del siglo VI a. C. Los cónsules y los nuevos magistrados designados por ellos —pretore urbano y peregrino, cuestores, censores, ediles, etc.— estaban obligados a resolver los problemas atendiendo a las exigencias del bien común y de la justicia aunque las instituciones tradicionales fuesen ineptas o insufi-

Este esfuerzo, continuado a lo largo de la época republicana, desarrolló el hábito de determinar con exactitud y certeza la *naturaleza jurídica* de los actos humanos *ad alterum*, que no depende de las causas últimas sino de las causas próximas⁵. Pero cuando la crisis del sistema republicano puso en tela de juicio el valor de toda su obra, sin excluir sus creaciones jurídicas, buscaron en la luz superior de la filosofía una comprensión más amplia y una convicción más firme de ese valor. Ahora bien, la penetración de la filosofía y de la cultura griega en Roma se empezó a producir, justamente, al comienzo de esa crisis, antes del período “clásico” de la jurisprudencia (mediados del siglo II a. C.). Los jurisconsultos, hombres pertenecientes a los círculos más elevados de la cultura romana que en su mayoría asumieron responsabilidades importantes en la conducción política del imperio, no pudieron ser ajenos a las preocupaciones culturales de su tiempo, ni a la búsqueda, en la filosofía, de explicaciones profundas⁶.

Aunque fueron muchas las doctrinas y escuelas del helenismo y del sincretismo que se difundieron en Roma durante este período, sólo dos influyeron en la jurisprudencia: la filosofía estoica y la filosofía aristotélica⁷. La última es, sin duda alguna, la más importante, puesto que de ella depende, en cierto modo, la primera. En efecto, Aristóteles fue el último representante de la filosofía clásica griega, que termina con las conquistas de Alejandro Magno, y fue también su gran sistematizador. En él culmina, además, el método socrático, que consiste en salir a la caza de las definiciones partiendo de la significación de los términos⁸. Los conceptos tradicionales, enriquecidos a lo largo de los siglos por el análisis profundo de sus diversos significados analógicos, fueron definidos por Aristóteles en su acepción más propia, aquella en orden a la cual cobran sentido todas las demás. Así, en la nueva cultura que comienza

cientes —*ius civilis interpretandi, corrigendi vel supplendi gratia*— y, para ello, esforzarse por comprender los problemas y las normas de su adecuada solución atendiendo a la naturaleza de las cosas. De allí el *ius honorarium* que, originado en el edicto de los pretores, se formó y desarrolló al lado del *ius civilis* (Cfr. ROSTOVZEFF, *Roma, desde los orígenes hasta la última crisis*, ed. Eudeba, págs. 25 y ss.; PACCIONI, *Hist. del Imp. Rom.*, ed. Rev. de Der. Priv., Madrid, 1944, págs. 13 y ss.; ARANGIO RUIZ, *Hist. del D. Rom.*, 2ª ed., Reus, Madrid, 1963, págs. 117 y ss.).

⁵ La especie psicológica de los actos humanos depende de su *finis operis*; la especie moral, del *finis operis* y del *finis operantis*, pero no por igual, sino según cierto orden de prioridad (Cfr. RAMÍREZ, J. M., *De hominis beatitudine*, Madrid, 1942, t. I, págs. 251 y ss.); la especie jurídica, del *finis operis* que es el “fin inmediato” (art. 944, C. C.) y secundariamente del *finis operantis*, que es una de las circunstancias. Como se trata de actos *exteriores* se tiende más al fin de la ejecución —*finis operis*— que al fin de la intención —*finis operantis*—. En cuanto a la especie o naturaleza física de las cosas que mediante actos jurídicos se usan para dar, hacer o no hacer a favor de otro, sólo se atiende a ella en razón de su susceptibilidad para tal uso (una cosa fungible admite ser usada como no fungible, pero una cosa inmueble no es susceptible de depósito, por ejemplo).

⁶ Sobre la vida y obras de los jurisconsultos, puede verse KRUEGER, *Hist., fuentes y literat. del d. rom.*, 1ª ed. de la trad. cast., Madrid, págs. 136 y ss., y BONFANTE, op. cit., págs. 471 y ss.

⁷ Cfr. BONFANTE, op. cit., págs. 473 y ss.

⁸ Sobre el método de AR, en la Ética, ver VANIER, JEAN, *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Desclée de Brower, París, 1965, págs. 33 y ss.

después del Estagirita, todas las corrientes y doctrinas, por opuestas que sean a la filosofía peripatética, dependen de ella en lo concerniente al uso de los términos y conceptos tradicionales⁹.

Uno de esos términos, el de *dikaion*, a cuya significación en la obra de los jurisconsultos Celso y Ulpiano dedicaremos este breve estudio, conservó en el lenguaje jurídico, por lo menos hasta el fin de la Edad Media, la acepción principal con que lo había definido Aristoteles. El valor del Derecho romano, en el cual no se interesaba Savigny¹⁰ ni se interesaron, después de él, los romanistas de mente moderna¹¹ se debió sobre todo a la precisa determinación de su objeto, que es lo justo. Si con posterioridad ha venido a ocurrir que para algunos el objeto de nuestra ciencia es principalmente la ley (normativismo), y para otros la facultad de exigir (subjektivismo), la voluntad legislativa (voluntarismo jurídico), las inclinaciones del individuo o de la "persona humana" (jusnaturalismo subjektivista), las "aspiraciones de la clase trabajadora" (materialismo marxista revolucionario), etc., etc., de modo que los mismos juristas no están de acuerdo sobre la acepción principal del término derecho, ello se debe en buena parte a que el Derecho romano verdadero ha dejado de ser nuestro guía. La superación de esta crisis de la civilización occidental no será posible, empero, sin una restauración de la ciencia jurídica, para la cual será menester volver la vista a las enseñanzas perennes del Derecho romano clásico.

II. — LA DEFINICION DEL DERECHO

Al estudio de la justicia, que es una virtud moral, está consagrado el libro V de la Etica a Nicómaco, en el cual no se formula explícitamente la definición del Derecho. Empero Aristóteles ha dejado indicados los términos en que puede formularse al expresar que lo justo (*tò dikaion*) y lo injusto (*tò ádikon*), objeto de dos hábitos volitivos (la justicia y la injusticia) lo son de un único hábito intelectual (el Derecho) "porque muchas veces se conoce una cosa por su contraria"¹² en cuanto la una es razón del conocimiento de la otra. Bas-

⁹ Cfr. SCHLESINGER, EILHARD, "El concepto de naturaleza y su relación con la ética en el pensamiento griego", apud rev. *Ortodoxia*, Buenos Aires, 1942, N° 1, páfs. 98 y ss. sobre la influencia de Ar. en Cicerón y S. Agustín, ver LACHANCE, *El Concepto de Der.*, Buenos Aires, 1953, pág. 30.

¹⁰ "La excelencia del derecho romano es ajena al principio del método histórico", decía el jefe de esta escuela en un artículo publicado en la *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft*, traducido por ATARD en *Escuela Histórica del Derecho. Documentos para su estudio*, Madrid, 1908, pág. 33, cit. por MARTÍNEZ CASAS en "El Der. Rom. en la E. M.", *Ortodoxia*, núm. 1.

¹¹ Hay —suele decir con ironía MICHEL VILLEY— un Derecho romano de los romanos y un "Derecho romano" de los romanistas. Este último es el que construyeron los pandectistas del siglo XIX con los materiales del Derecho romano, pero con la forma y el espíritu del Derecho moderno. Hay, empero, romanistas fieles al espíritu del verdadero Derecho romano, como el alemán FRITZ SCHULZ cuyos *Prinzipien des römischen Rechts* (hay trad. inglesa) y cuyo *Classical Roman Law* (Oxford, 1951; hay trad. esp. de la Ed. Bosch, Barcelona, 1960) tanto apreciamos.

¹² *Ethic. ad Nic.*, 1129a 12 y ss.

taba, pues, decir que el *Derecho* es "*justi atque injusti scientia*", como lo dijo Ulpiano en su libro *Regularum*¹³ para formular una definición estrictamente aristotélica.

Pero después de haber dejado, así, indicadas las bases para una definición, el Filósofo advierte que el término "lo justo" (*tò díkaion*) es ambiguo, pues no significa una sino dos cosas, aunque tan próximas la una a la otra que su homonimia pasa a menudo inadvertida, ya que significa, por una parte, "lo legal" (*tò nómimon*), y por otra "lo igual" (*tò íson*).

Lo legal puede consistir en cualquier bien, a condición solamente de que sea ordenable a la producción o conservación de la felicidad común¹⁴; así, los actos de cualquier virtud, incluso los de la justicia particular, pueden ser ordenados por la ley al bien común, como de hecho lo son¹⁵. Lo igual, en cambio, no puede consistir en cualquier bien sino sólo en el bien adecuado, pues hay "bienes que absolutamente hablando son siempre bienes, pero para un individuo determinado no siempre lo son"¹⁶.

En la definición de Celso que Ulpiano elogia y hace suya, se recogen estas enseñanzas al decir que "*jus est ars boni et aequi*"¹⁷, y no sólo éstas, sino otras del mismo Aristóteles. En efecto:

a) Aunque los juristas llaman *jus* a lo que Aristóteles llama justo¹⁸, aquí el término está tomado en otro de los sentidos analógicos —el de hábito intelectual— al cual, sin nombrarlo, alude el Filósofo, como se ha visto.

b) Aunque Ulpiano, en su propia definición, había tomado al Derecho como *jurisprudencia*, no tiene inconveniente en aceptar la definición de Celso según la cual pertenece al género del arte: *ars boni et aequi*, y ello es también perfectamente congruente con las enseñanzas del Filósofo contenidas en el libro VI de la misma *Ética*, pues si bien es cierto que la prudencia —*recta ratio agibilium*— difiere del arte —*recta ratio factibilium*—¹⁹ el Derecho participa de uno y otro hábito, pues tiene por objeto una obra exterior (*opus justitiae*) desde el punto de vista de su producción y no del buen uso de la facultad, como la considera la *Ética*. Ese *opus* ocupa, además, un lugar intermedio entre la mera *actio* y la *factio*, pues no siendo mera acción sino obra exterior, no es necesariamente una obra que perfeccione una materia exterior, como las obras de la técnica, sino un uso de las cosas exteriores o de las potencias del propio cuerpo para ordenarlas a otro. El Derecho es, pues, un arte que no excluye la prudencia sino que la exige y la incluye.

¹³ 10 *Dig.*, I, 1.

¹⁴ 1129b 10 y ss., y 1130b 2 y ss.

¹⁵ 1129b 11. Cfr. S. TOMÁS, *IIa. IIae.*, Q. 96 a. 3 y ad 3.

¹⁶ 1129b 4-5.

¹⁷ 1 *Dig.*, I, 1.

¹⁸ "*Idem (juristae) nominant jus, quod Aristoteles justum nominat*" (S. TOMÁS, *In V Ethic.*, lect. 2, núm. 1016).

¹⁹ *Ethic.*, 1140a. Ver el comentario de SANTO TOMÁS, lect. III, núms. 1150 y ss.

c) El adjetivo *bonum* significa, en la definición que estudiamos, exactamente lo que Aristóteles había llamado “lo legal”²⁰ y el adjetivo *aequum* lo que había llamado “lo igual”. En efecto, según Santo Tomás, que en esto es perfectamente aristotélico, “bueno”, en su principal acepción es aquello que es “perfectivo de otro por modo de fin”²¹, de modo que el bien común es lo bueno en máximo grado. Por lo tanto, lo que está ordenado al bien común, que se compara con él como la parte al todo, es, por la misma razón, bueno. En cambio no cualquier cosa pura y simplemente buena lo es para un particular, como arriba se vio, por lo cual es necesario designar el objeto de la justicia particular como lo bueno adecuado o, más simplemente, “lo adecuado”.

La precisión y simplicidad con que la definición de Celso traduce las enseñanzas de Aristóteles fue, seguramente, la razón por la Cual Ulpiano la llamó “elegante”: *ut eleganter Celsus definit*. No lo son, en cambio, las traducciones de esta definición a las lenguas europeas modernas que, ignorando el sentido preciso en que los términos fueron tomados por los jurisconsultos, la vierten diciendo: “El Derecho es el arte de lo bueno y de lo equitativo”. Lo “bueno” no tiene, en el lenguaje moderno, el sentido preciso que tenía en la antigüedad²², y lo equitativo” es el objeto de otra virtud —la *epieikeía*— que, por próxima que se encuentre a la justicia, no puede confundirse con ella: “es algo distinto de lo justo”, como expresamente dice Aristóteles²³. Por lo tanto, la correcta traducción castellana de la definición aristotélica-romana que estudiamos es esta: *El Derecho es el arte de lo recto y adecuado*, entendiendo por recto lo que es conforme a la ley como regla y medida de los actos según el orden al bien común y, por adecuado, lo que es conveniente, conmensurado o “igual” a otro particular. Incorrecta es, en cambio, la traducción más frecuente, que dice: “El Derecho es el arte de lo bueno y de lo equitativo”, especialmente si se entiende “bueno” en el sentido restringido de “honesto” y “equitativo” en el sentido moderno de esta palabra²⁴. Para los antiguos, el *bonum* pertenece

²⁰ El significado del adjetivo *bonus* en los textos jurídicos romanos es, según los estudios filológicos de A. CARCATERRA, precisamente ese: “calidad de lo que es conforme a las normas de derecho positivo relativas a la materia considerada” (Cfr. THOMAS, YAN, “Le langage du droit romain”, en *Archives de Phil. du Droit*, t. XIX., 1974, págs. 103 y ss.).

²¹ Cfr. *De Verit.*, Q. 21, a. 1 c.: “...sic ergo primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis; sed secundario dicitur aliquid bonum, quod est ductivum in finis: prout utile dicitur bonum; vel natum est consequi finem: sicut et sanum dicitur non solum habens salutem, sed perficiens et conservans et significans”.

²² Antiguamente el significado del término *bonum*, muy próximo a su sentido etimológico (*bonum* deriva de *benum*; “naturaliter bona ex eo dicuntur quod beant, hoc est, quod beatos faciunt”, dice ULPIANO en 49 *Dig.*, 50, 16) que es el de *perfectivum* mencionado en la nota anterior. Por eso, porque es *perfectivum*, es apetecible —*bonum est quod omnia appetunt*, define AR.— y hace feliz, como dice ULPIANO.

²³ *Ethic. Nic.*, 1137a 4.

²⁴ “La *aequitas* —dice BONFANTE— no corresponde de nuestra equidad (...) sino que corresponde sustancialmente a nuestro concepto de justicia y, por tanto, la *aequitas* puede sugerir incluso un tratamiento más duro y una pena más severa si esto es conforme con la justicia” (*op. et t. cit.*, pág. 478).

más bien al ámbito de lo útil que lo honesto —*non omne quod licet honestum est*, advierte Paulo²⁵— pues aunque el *honeste vivere* esté impuesto por uno de los *praecepta juris*²⁶, la ley humana no puede preceptuar los actos de todas las virtudes ni prohibir todos los actos viciosos²⁷. Es errónea, por lo tanto, la crítica de la definición de Celso y Ulpiano contenida en las obras de los romanistas que le atribuyen una confusión del Derecho con la Moral²⁸.

La coincidencia del pensamiento de Ulpiano con la doctrina aristotélica se hace todavía más notoria en este párrafo con que el jurisconsulto glosa la definición de Celso:

“Cujus merito quis nos sacerdotes appellet: justitiam namque colimus: et boni et aequi notitiam profiteamur: aequum ab iniquo separantes: licitum ab illicito discernentes: bonos non solum metu poenarum, verumetiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes: veram (nisi fallor) philosophiam, non simulatam affectantes”²⁹.

a) Se habrá notado que el jurisconsulto dice “cultivamos la justicia”, no su contrario, la injusticia, y que en cambio afirma “profesamos el conocimiento de lo recto (*boni*) y de lo adecuado (*aequi*) separando lo adecuado de lo inadecuado, discerniendo lo lícito de lo ilícito”, como si quisiera destacar que los hábitos intelectivos pueden tener por objeto, a diferencia de los volitivos, cosas contrarias.

b) Se habrá reparado también en que los contrarios *aequum-iniquum*, *licitum-illicitum* corresponden respectivamente a *tò íson* y *tò nóimion* de Aristóteles y a sus contrarios. Por lo tanto, *licitum* equivale a *bonum* en la significación que, según hemos dicho, tenía en la antigüedad este término en su sentido jurídico: *bonum* es todo lo que está contenido dentro de los límites de lo *licitum*.

²⁵ 144 pr. Dig., 50, 17.

²⁶ 10, § 1, Dig., I, 1: “*Juris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*” (ULPIANUS, lib. 1 *Regularum*).

²⁷ Nos estamos refiriendo al “*dikaion politikón*” que es el objeto del Derecho y está regido por la ley humana, positiva (*per se* o *per accidens*). Ni la ley natural puede preceptuar los actos virtuosos de toda especie (Cfr. S. Th., Ia. IIae., Q. 94 a. 3) ni la ley positiva prohibir todos los vicios (Q. 95, a. 2).

²⁸ NAMUR, por ejemplo, critica la definición de ULPIANO, diciendo que “la práctica del bien entra en el dominio de la moral (*ars boni*); el derecho no se ocupa sino de lo que es justo (*ars justa*)” (*Cours d'Institutes*, t. I, pág. 1, 2ª ed., Bruselas, 1873). ORTOLAN, por su parte, comenta a ULPIANO diciendo: “*Honeste vivere*. El derecho es considerado aquí por ULPIANO (Dig., I. 1. 10. § 1) en un sentido lato y filosófico, en concordancia con la definición que de él ha dado: el arte de lo bueno y de lo equitativo. He ahí por qué él comprende allí esta obligación general *honeste vivere*, que parece referirse más a la moral que al derecho positivo”. Este autor no advierte que el *honeste vivere* se refiere a la honestidad imperada por la justicia legal, no a toda honestidad.

²⁹ I § 1 Dig., I, 1.

c) El deseo de “hacer buenos” a los hombres es para Aristóteles esencial a toda verdadera ley ³⁰, puesto que constituye el fin de la Política.

Por todo esto no se puede dejar de sospechar que la “verdadera filosofía” que el jurisconsulto considera haber adoptado no es otra que la filosofía aristotélica.

III. — DERECHO PÚBLICO Y DERECHO PRIVADO

A la doble formalidad de su objeto que por una parte es lo “legal” (*bonum*) y por otra lo “igual” (*aequum*) corresponde la división del Derecho en público y privado. Ulpiano la formula en estos términos:

“Hujus studii duae sunt positiones; publicum, et privatum. Publicum jus est, quod ad statum rei romanae spectat. Privatum, quod ad singulorum utilitatem” ³¹.

El sujeto de esta división es el Derecho como hábito intelectual (*ars*), significado por el término *hujus studii*. No se trata de una división en dos artes o ciencias distintas, sino de una única ciencia práctica o arte con dos enfoques —*duae positiones*— que deben armonizarse entre ellos.

El primero mira al *status* de la cosa romana, esto es, de la cosa ordenada por la ley al bien común (*res publica*). Para la inteligencia de la definición del Derecho público que comentamos ha de tenerse presente que, en el lenguaje de los jurisconsultos, la “cosa” (*res*) es lo que está referido *ad alterum*, que Aristóteles designa con el pronombre neutro *tò* (v. gr. *tò nómimon*, *tò íson*) y que ellos mismos designan a veces con la expresión *id quod* (v. gr. *id quod justum est*). El concepto amplísimo de “cosa” cubre, así, todo lo que es objeto de ordenación a alguno, trátase de acciones humanas o de algo que ellas tengan por objeto dar, hacer o no hacer. Cuando una persona o una “cosa” está ordenada explícitamente al bien común, se manifiesta la posición relativa o *status* que le corresponde en la *unitas ordinis* de la *civitas*, haciéndose visibles, por decirlo así, las prerrogativas y deberes inherentes a ese *status*. Por lo tanto, el que estas prerrogativas y deberes estén reglamentados por la ley es signo de ese *status* y de la dignidad consiguiente ³². Por lo mismo que el bien común es “más divi-

³⁰ *Polit.* III, 9, 1280b 10. Refiriéndose a las alianzas entre Estados para la defensa o el intercambio comercial, dice AR., que ellas no causan la unidad, entre otras cosas porque tales pactos no son leyes sino meras convenciones o cauciones que garantizan las relaciones de justicia entre los hombres, “siendo impotentes para hacer a los ciudadanos buenos y justos”.

³¹ 1 § 2 *Dig.*, I, 1.

³² “Acontece en el mundo —decía ARISTÓTELES— lo que en una casa. Los hombres libres no están en modo alguno sujetos a hacer una cosa u otra según la ocasión, sino que todas sus funciones o la mayor parte de ellas están *reglamentadas*; para los esclavos y las bestias, por el contrario, son muy pocas las cosas que dicen relación al bien común, y la mayoría de ellas quedan al arbitrio de las circunstancias” (XII *Metaph.*, c. 10, 1075a 15). Es la “relación al bien común” la razón de la dignidad propia de los seres libres, que los romanos extienden metafóricamente a las *res publicae*.

no" que el bien singular, la persona o cosa que a él está ordenada no posee sólo utilidad sino también dignidad³³. Así, por ejemplo, una *res sacra, sancta* o *religiosa*, o, entre las personas, los sacerdotes, los magistrados, etc. La continuidad del texto que estamos comentando destaca que la dignidad inherente al *status* de la cosa romana no excluye su utilidad, aunque la supere:

"...sunt enim quaedam publice utilia, quaedam privatim".

El Derecho privado, en cambio, considera la *res privata* atendiendo a la mera utilidad de aquel a quien está referida.

La distinción entre lo justo "legal" (*bonum*) y lo justo "igual" (*aequum*) a la cual corresponde la distinción entre el Derecho público y el Derecho privado se funda, pues, en el fin al cual la cosa es referida y ordenada: el bien común en un caso y la comunidad política se compara a cada uno de sus miembros como el todo a la parte, de manera que el bien común es el bien del todo y el bien particular el bien de la parte. Por lo tanto, lo que por ser útil para la comunidad es objeto del Derecho público guarda con lo útil para cada uno, objeto del Derecho privado, la misma relación. Además, ni la *polis* aristotélica ni la *civitas* romana constituyen un *unum per se* que pueda compararse a los particulares como un individuo a otro, sino un *unum per accidens*, una mera unidad de orden cuyo bien no es, para los particulares que la constituyen, un bien ajeno sino un *bonum suum*, y el mejor de todos, puesto que al extenderse a muchos muestra su mayor virtud perfectiva. Por lo tanto los particulares, cuando obran con sabiduría práctica, desean su bien particular en armonía con el bien común, y prefieren éste en caso de conflicto.

Esa armonía la procura el Derecho gracias a las *duae positiones* que, sin destruir la unidad de la única ciencia que es, le reconoce Ulpiano. Si el Derecho público y el Derecho privado fuesen, como parecen pretender algunos, dos ciencias específicamente distintas³⁴ y no dos ramas de una única ciencia, serían insuficientes para dar completa cuenta de lo justo. La una consideraría justo lo que parezca útil al bien común, cualquiera fuese el sacrificio

³³ Dignidad significa bondad por sí misma; utilidad, bondad para otra cosa: "*dignitas significat bonitatem alicujus propter seipsum, utilitas vero propter aliud*" (SANTO TOMÁS, *In III Sent.* d. 7, q. 2, a. 2, q. 3, ad 4). Estrictamente hablando, *dignitas est de absolute dictis* (*In I Sent.*, d. 7, q. 2, a. 2, q. 3 ad 4) y sólo a la naturaleza racional puede atribuirse. Aunque ULPIANO no atribuye a las "cosas romanas" dignidad sino *status*, en la mente de los romanos eran ideas casi del todo equivalentes, y como las mismas personas caen dentro del concepto amplio de *res* cuando están ordenadas al bien común —si el Derecho público *in sacerdotibus et magistratibus consistit* es porque los sacerdotes y magistrados están especialmente ordenados al bien común y son para el Derecho *res publicae*— la atribución de dignidad a las *res* no siempre es metafórica.

³⁴ CUG, en su conocida obra sobre *Les Institutions Juridiques des Romains* afirma que "la distinción del derecho público y del derecho privado no era, en la Roma antigua, tan neta como ha devenido en el derecho clásico" (ed. Plon, París, 1891, p. xvii). Pero, aunque sea así, él mismo exagera la distinción diciendo que "las instituciones del derecho público son generalmente designadas con el nombre de *institutions politiques*", y que "se reserva el nombre de *institutions juridiques* a las instituciones relativas al derecho privado" (*ibid.*).

particular que impusiera, y la otra lo útil para un particular, aunque se diera con daño para toda la comunidad. La separación entre ambas ramas ha sido, de hecho, efecto y al mismo tiempo causa del individualismo y del totalitarismo.

Ahora bien, hay en toda cosa justa dos notas, relaciones o *rationes* —como las llama Santo Tomás—: la *ratio aequalis* y la *ratio debiti*³⁵. Ambas son de tal manera esenciales que si una de ellas falta se está en presencia del objeto de otra virtud, no del de la justicia, aunque tenga con ésta algo de común. La primera es la razón por la cual lo justo es *aequum*, eso es, adecuado a otro; la segunda, aquella por la cual es *suum* del otro. El que la cosa sea adecuada a alguno depende de la naturaleza de la cosa —*ex ipsa natura rei*— y de las convenciones humanas —*ex conducto*— ya sean públicas o privadas³⁶; el que sea “suya” del otro depende de una ordenación de la razón —ley³⁷ o promesa³⁸— ya que “*Dicitur enim suum alicujus, quod ad ipsum ordinatur*”³⁹.

Puesto que, como se dijo más arriba recordando la enseñanza de Aristóteles, lo “legal” puede consistir en cualquier bien ya que nada de lo que forma parte de la comunidad le es inadecuado —salvo lo malo— es natural que el publicista atienda más a la *ratio debiti* que a la *ratio aequalis*. A los jueces mismos les está vedado juzgar acerca de la oportunidad y conveniencia de la ordenación al bien común, siempre, claro está, que ésta se mantenga dentro de los límites de lo razonable y de los demás requisitos formales de validez. La conveniencia o adecuación de la cosa al bien común se da por supuesta. En el ámbito del Derecho privado ocurre precisamente al revés: ha de atenderse principalmente a la *ratio aequalis*, y si la cosa es adecuada al otro por su naturaleza o por alguna convención ha de entenderse en principio que le es debida. Aquí las leyes desempeñan una función supletoria, a menos que sean de orden público. En otras palabras, el Derecho público considera, al menos en principio, que lo debido es adecuado, y el Derecho privado, que lo adecuado es debido. Empero, los juristas, sean publicistas o privatistas, no deben dejarse llevar por la inclinación a prescindir de una de las dos notas o *rationes* de lo justo, so pena de volverse ineptos para aquella armonía que sólo pueden establecer quienes se colocan en las *duae positiones* de Ulpiano.

Si de este gran jurisconsulto romano conocemos profusamente a través del Digesto su obra de Derecho privado, y es poco lo que nos ha llegado de sus escritos sobre Derecho público⁴⁰ no es porque su capacidad y su ciencia fuese

³⁵ S. Th., IIa. IIae., Q. 80 a. unicus.

³⁶ S. Th., IIa. IIae., Q. 57, a. 2.

³⁷ S. Th., Ia. IIae., Q. 90, a. 1 et 4.

³⁸ “*Obligat autem homo se homini ad aliquid per modum promissionis quae est rationis actus, ad quam pertinet ordinare; sicut enim homo imperando vel deprecando ordinat quodammodo quid sibi ab aliis fiat, ita promittendo ordinat quid ipse pro alio facere debeat*” (S. Th., IIa. IIae., Q. 88, a. 1, c.).

³⁹ S. Th., Ia. Q. 21., a.1, ad 3.

⁴⁰ Sobre los trabajos de Derecho público de ULPIANO, ver KRUEGER, o. c., p. 198 y

en esta rama menor, sino porque el Derecho público romano había cambiado fundamentalmente a partir de Dioclesiano y al hacerse la compilación justineánea el Derecho público de la época clásica sólo tenía, en buena parte, valor histórico ⁴¹.

IV. — LA DIVISION DEL DERECHO PRIVADO

Ulpiano la formula en estos términos:

“Privatum jus tripartitum est: collectum etenim est ex naturalibus praeceptis, aut gentium, aut civilibus. Jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit, nam jus istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur; avium quoque commune est. Hinc descendit maris atque feminae conjunctio, quam nos *matrimonium* apellamus; hinc liberorum procreatio, hinc educatio: videmus etenim caetera quoque animalia, feras etiam, istius juris peritia censi. Jus gentium est, quo gentes humanae utuntur: quod a naturali recedere, facile intelligere licet: quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune sit. Jus civile est, quod neque in totum a naturali vel gentium recedit, nec per omnia ei servit: itaque cum aliquid addimus, vel detrahimus juri communi, jus proprium, id est civile, efficimus” ⁴².

Para una mejor comprensión de esta división conviene recordar que Gayo había formulado con anterioridad la división del derecho de esta forma:

“Omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum jure utuntur. Nam quod quisque populus ipse sibi jus constituit, id ipsius proprium civitatis est: vocaturque *jus civile*, quasi jus proprium ipsius civitatis. Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes praeque custoditur: vocaturque *jus gentium*, quasi quo jure omnes gentes utuntur” ⁴³.

El derecho “común” a que se había referido Gayo es el que usan los “pueblos que se rigen por leyes y costumbres”, es decir, los pueblos civilizados, ya que los salvajes y los bárbaros se caracterizan precisamente por no usar leyes o por usarlas irracionalmente ⁴⁴. Ulpiano añade otro derecho común todavía: el

⁴¹ Cfr. BONFANTE, *o. c.*, p. 472 y ss.

⁴² I, § 2 y 3, *Dig.*, I, I.

⁴³ GAI, *Institutionum*, lib. I (9 *Dig.* I, I).

⁴⁴ “Manifestum est autem quod ex virtute rationis procedit quod homines rationabili jure regantur, et quod in literis exercitentur. Unde barbaries convenienter hoc signo declaratur, quod homines vel non utuntur legibus vel irrationabilibus utuntur: et similiter quod apud aliquas gentes non sint exercitia; literarum”. SANTO TOMÁS, *In I Polit.*, lect. I, n° 23.

que usan también los bárbaros pese a no regirse por leyes y costumbres sino por las tendencias del instinto. El que lo defina como lo que la naturaleza enseñó a todos los animales y diga que es común a todos ellos a diferencia del derecho de gentes, que es común sólo a los hombres entre sí, no quiere necesariamente decir, como tantos interpretan, que el jurisconsulto haya querido hacer penetrar a los animales en el ámbito jurídico, pues es posible que la mención de los animales no sea sino un argumento *a fortiori* en apoyo de la existencia de un derecho más común que el de Gayo, practicado no sólo por los pueblos civilizados sino por todos sin excepción. Es, incluso, posible que la idea de un derecho común al hombre y a los animales no haya sido sugerida al jurisconsulto por los estoicos, sino por el mismo Aristóteles, quien comienza su *Política* aplicando el método analítico que ha anunciado para considerar de qué elementos consta la ciudad y percibir mejor la diferencia entre ellos y dice:

“Observando el desarrollo de las cosas desde su origen se obtendrá en esta cuestión, como en las demás, la visión más clara. En primer lugar, se unen de modo necesario los que no pueden existir el uno sin el otro, como la hembra y el macho para la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino de la misma manera que los demás animales y plantas, que de un modo natural aspiran a dejar tras sí otros semejantes), y el que por naturaleza manda y el súbdito, para seguridad suya”⁴⁵.

A nadie se le ha ocurrido decir que, para Aristóteles, los irracionales estén políticamente relacionados entre ellos. ¿Por qué atribuirle a Ulpiano decir que están jurídicamente relacionados? ¿No cabe otra interpretación, como la que insinuamos? No es posible olvidar que Ulpiano fue ante todo un práctico, y que su recurso a la filosofía debió de estar motivado por la necesidad de encontrar explicación a instituciones tales como aquellas que consideraban lícito el matrimonio entre esclavos (*contubernium*) mientras se respetaran los impedimentos biológicos⁴⁶, o las que declaraban *res religiosa* al lugar donde reposaban los restos de un esclavo⁴⁷, puesto que el esclavo se identifica, de acuerdo a la tradición, con los prisioneros de guerra tomados entre los *barbari*, que no obran racionalmente⁴⁸. ¿Qué lugar asignar a estas instituciones que no eran de derecho natural ni de derecho de gentes? Ulpiano las incluyó entre las pertenecientes al *jus naturalis*, y ésta es, seguramente, la razón de su división tripartita.

⁴⁵ *Polit.*, 1252a 24 y ss. (trad. del Inst. de Est. Polít., Madrid, 1970, p. 2). Ver *Ethic. ad Nic.*, 1161b. 5, 1162a 15 y ss.

⁴⁶ 2 *Dig.*, 23, 8.

⁴⁷ 6, 2 pr. *Dig.*, 11, 7.

⁴⁸ E. “esclavo por naturaleza” de ARISTÓTELES es una idea surgida a raíz de las apariencias que presentan los pueblos *barbaroi*, en los cuales los individuos se muestran ineptos para dirigir racionalmente su conducta. Una idea semejante es la de los esclavos en virtud del *jus gentium* en Roma (cfr. DI PIETRO, A., nota 14 a sus *Institutas de Gayo*, p. 13).

Atribuir al jurisconsulto el haber aceptado como “sujetos de derechos” a los animales irracionales es dejarse llevar por una inteligencia moderna del lenguaje clásico. El problema nos parece admirablemente bien visto por Santo Tomás, pues de lo que se trataba era, para Ulpiano, de saber si quienes parecían incapaces de aprehender la naturaleza universal de la cosa referida a otro —tales, los bárbaros, según el concepto que de ellos se tenía— estaban también incapacitados para captar la *ratio juris* y para adecuar sus acciones a otro. El Aquinate, siguiendo en esto la doctrina aristotélica, afirma que los mismos animales, aunque sean incapaces de aprehender *per se* lo universal, captan cierta *intención* individual: aprehenden la cosa según que es término o principio de su acción o pasión, como cuando la oveja conoce a su cordero no sólo en tanto que es este cordero sino en tanto que es amamantable por ella⁴⁹. Si la estimativa permite a los irracionales esta aprehensión suficiente para adecuar su acción a otro, con mayor razón la cogitativa la permite al hombre, por “bárbaro” que sea.

Ulpiano no atribuye a los animales —ni a los bárbaros— capacidad para aprehender las razones universales de lo justo, por lo cual no dice que tengan *scientia*, sino que parecen tener cierta *peritia* de este *jus*. De donde se sigue que, aunque no sean capaces de conocer la “ley natural”, pueden aprehender lo “justo natural”, como también piensa Santo Tomás⁵⁰.

A esto último parece oponerse el hecho de que la división del derecho privado que estudiamos está hecha en razón de los “preceptos” de los cuales se colige. Pero aquí la palabra “preceptos” está tomada en el sentido de “cosas preceptuadas” —*ut in regulato*— y no en el sentido abstracto de regla preexistente en la razón —*in regulante*—. Aunque los bárbaros sean incapaces de inferir, partiendo de la cosa preceptuada, la regla general, los juristas pueden colegirlas, de modo que el texto debe entenderse así: “*Privatum jus tripartitum est: collectum etenim est [a juristis] a naturalibus praeceptis...*”, etc.

La antropología cristiana, que supera todas las antiguas dudas sobre la naturaleza racional de los “subdesarrollados”, quita interés a la distinción de Ulpiano entre *jus naturale* y *jus gentium*, y a la definición de éste por Gayo como *jus* común a sólo los pueblos civilizados. Lo justo se divide hoy en natural y positivo, como lo dividió Aristóteles, y el *jus gentium* se ha transformado en el Derecho internacional, cuyo objeto es una forma *minus quam perfecta* de lo justo, que el Filósofo griego no aceptó.

El segundo problema que plantea la división del Derecho que estudiamos es este: ¿Sólo el Derecho privado se divide en natural, de gentes y civil? El Derecho público ¿es meramente positivo?

Para Aristóteles lo justo legal es lo conforme a la ley positiva⁵¹. El Filósofo conoce las ideas que acerca de la ley natural existían en su tiempo y las men-

⁴⁹ *In II De anima*, lect. XIII, nº 398.

⁵⁰ *S. Th.*, IIa. IIIae., q. 57 a 3.

⁵¹ “*Dicit autem esse legalia, quae sunt estatuta et determinata per legem positivam, quae competit legislatoribus*” (SANTO TOMÁS, *In V Ethic.*, lect. XII, nn. 1017 y 1023).

ciona en su Retórica⁵² pero su Etica no contiene ningún tratado acerca de la misma. Si bien la irreductible oposición de la sofística entre *fysis* y *nomos* está, en su pensamiento, superada hasta el punto de aceptar la posibilidad de una ley natural, su división de lo justo en natural y positivo parece afectar sólo a lo justo particular. Acaso entre *dikaion nómimon*, que en el primer capítulo del libro V de la Etica significa evidentemente “justo legal” y *dikaion nomikón* como se designa en el capítulo séptimo al segundo miembro de la división de lo “justo político” (1134b 18), no haya estricta sinonimia, y el último signifique “justo positivo”, como entiende Santo Tomás⁵³, de modo que pueda interpretarse que, para el Filósofo, lo justo legal es siempre positivo y que sólo lo justo particular se divide en natural y positivo⁵⁴.

No decimos que tal interpretación sea la única posible, pero sospechamos que es la que siguió Ulpiano, y que por ella no dividió todo el Derecho en natural, de gentes y civil, sino sólo el Derecho privado.

Además, esta interpretación permite llegar a las mismas conclusiones que la otra para la cual la ley misma se divide en natural y positiva, pues para Aristóteles lo conforme a las leyes positivas es por lo menos *pòs dikaion*, “de alguna manera justo”, siempre que sean “leyes legales”, como dice Santo Tomás, según su fin, su autor y su forma⁵⁵. El Aquinate parece mucho más estricto cuando afirma que “*omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur*”; y que “*si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio*”⁵⁶; pero luego modera esta afirmación reconociendo que las leyes injustas son leyes, y en ciertos casos obligan, al menos en el fuero externo⁵⁷. Aristóteles, por su parte, cuando enseña que la comunidad política es natural, reconoce, aunque no lo diga, la existencia de un justo legal natural.

V. — CONCLUSION

El paralelo que hemos tratado de hacer entre la doctrina de Aristóteles y la concepción filosófico-jurídica de Ulpiano, que tanta influencia ejerció y con-

⁵² *Rhet.*, I, 13, 11-12; I, 14, 7; I, 15, 3; etc.

⁵³ *In V Ethic.*, lect. XII, nº 1017 (ver nº 1023).

⁵⁴ La interpretación que hemos aventurado, en contra de la autoridad del P. RAMÍREZ (*Derecho de gentes*) es sostenida por ADLER, MORTIMER, con fundamentos sumamente convincentes, en un excelente trabajo que no conocíamos al redactar este breve estudio: “Una cuestión acerca de la ley”, en *Ensayos sobre el Tomismo*, de R. E. BRENNAN, O. P. y colaboradores, ed. Morata, Madrid, 1963, ps. 257 y ss., notas 100, 100a, 101 y 103. Para AR, según este autor, “La justicia puede ser natural o legal, pero las leyes no pueden ser naturales” (n. 101). La mención de la l.n. en la *Retórica* se hace siempre con referencia a la *Antígona* de Sófocles. Son “los poetas” quienes en Grecia hablan de l.n., no los filósofos que prefieren hablar de justicia natural (n.-100a).

⁵⁵ *S. Th.*, Ia. IIae., Q. 96, a.4.

⁵⁶ *S. Th.*, Ia. IIae., Q. 95, a.2.

⁵⁷ Sobre el concepto de ley en AR., ver JAEGER, W., *Alabanza de la ley*, ed. Inst. de Est. Polít., Madrid, 1953, p. 89. No puede haber duda de que también para el Estagirita las leyes positivas que se apartan de la razón y del orden real no son verdaderas leyes.

tinúa ejerciendo en Occidente, no se ha hecho con el propósito de negar la influencia de otras doctrinas filosóficas, principalmente de la filosofía estoica, en la mente y la obra del jurisconsulto, sino más bien para poner de relieve su fundamental conformidad con la filosofía griega clásica a través de su gran sistematizador, y demostrar que es errónea cualquier interpretación del Derecho romano clásico que entienda sus principios al margen de esa filosofía.

Como ha destacado Villey, el Derecho romano clásico fue reinterpretado por los pandectistas de principios del siglo pasado para ponerlo en concordancia con la filosofía moderna, que pertenece al género de la sofística, no al de la filosofía clásica.

Urge restaurar la inteligencia del verdadero Derecho romano, que ha de servirnos de guía para volver a establecer en el campo jurídico, después de la crisis actual, la adecuación de nuestras mentes a esa realidad que, por su adecuación al intelecto divino, es la única verdad.

ERNESTO PUEYRREDÓN
Universidad Católica Argentina

ALGO MAS SOBRE EL BIEN COMÚN

El presente trabajo está dedicado a la memoria del doctor Tomás D. Ca-sares, quien fuera un arquetipo de juez y profesor de Filosofía del Derecho. Católico auténtico, virtuoso, sencillo, austero, verdadero consejero de la juventud. Recuerdo que en los comienzos de mi carrera judicial, me dijo, “no deje nunca la enseñanza universitaria porque nos aleja de la rutina tribunálicia y nos disciplina la mente”. Siempre he tenido en cuenta este sabio consejo de tan distinguido maestro, a quien se le rinde homenaje en la presente publicación. Tenía un concepto profundísimo del Derecho a la altura de los tiempos, pero levantando a su vez los ojos hacia la eternidad. Que desde allí guíe nuestros pasos en la tierra, como hombres estudiosos de lo filosófico y jurídico.

El propósito de este artículo es complementar nuestra tesis sobre “El bien común en la Doctrina Tomista” que fue bien acogida por la crítica en 1952. Pero lógicamente han transcurrido más de veinte años y se ha escrito más sobre el mismo. Decimos “algo” porque el tema es de especialización y son pocos los autores que se han dedicado a tratarlo. Evitaremos las citas porque resultan fatigosas y a veces distraen la esencia del problema.

La polémica entre los personalistas y los partidarios del bien común la resolvimos en una posición intermedia, en el sentido que no hay “bien común sin bien personal ni bien personal sin bien común”, este problema ha sido objeto de nuevos estudios por parte de filósofos, políticos, teólogos y también por la Iglesia a través de su Magisterio.

Los partidarios de la prevalecencia del bien común sobre el bien personal con De Koninck al frente, siguen sosteniendo la tesis de que el bien común es más importante, porque incluso Dios es un bien común, y si el hombre, persona o individuo, se da al bien común o a la sociedad alcanza su propio bien.

Si vamos a la fuente, es decir a la Suma encontramos en favor de esta tesis los siguientes textos: 1) “Todo el hombre se ordena a la comunidad, de la que es parte como un fin”. (*S. Th.*, I-II, 65, 1). 2) “El bien de la parte es ordenable

al bien del todo". (*S. Th.*, II-II, 58, 5, 9). 3) "El bien de la multitud es mayor y más divino que el bien de uno". (*S. Th.*, II-II, 39, 2 ad 2). 4) "El bien particular se ordena al bien del todo como a su fin, así como lo imperfecto se ordena a lo perfecto". (*S. Th.*, II-II, 58, 9).

En cambio los personalistas con Maritain, se basan en los siguientes textos: 1) "El hombre no se ordena a la comunidad política según todo él y según todo lo suyo". (*S. Th.*, I-II, 21, 4 ad 3). 2) "El hombre es naturalmente libre, existiendo por sí mismo". (*S. Th.*, II-II, 64, 2 ad 3). 3) "La creatura racional recibe de Dios la dirección de sus actos, no sólo en cuanto especie sino en cuanto persona" (*C. Gent.* III, 113 y 112). 4) "Puede ser que el bien privado sea mejor según su género que el común" (*S. Th.*, II-II, 152, 4).

A pesar de que también hay en la actualidad quienes se inclinan hacia la tesis de la supremacía del bien común sobre el particular, como nuestros hermanos chilenos, Gonzalo Ibáñez, Juan Carlos Ossandon, seguimos partidarios de la doctrina intermedia, acompañados por Graneris, Lachance, Messner, Derisi, Todoli, y el Magisterio de la Iglesia.

Si pensamos en las relaciones entre la persona y la sociedad, ¿cuál debe prevalecer? "¿Es el parroquiano para la parroquia o esta última para el parroquiano?". Ontológicamente la persona es "substancia", o sea algo que existe en sí, sin necesidad de ningún otro sostén y, por lo tanto, anterior a cualquier sociedad. Santo Tomás ha podido escribir que según el orden del fin, nada existe más alto que el hombre, salvo Dios. La sociedad está, en cambio, en el plano de los accidentes. El bienestar "material" de la sociedad o colectividad tiene mayor valor que el bien "material" de la persona; pero la virtud, la salvación eterna de una persona son inconmensurablemente más importantes que las riquezas de todas las naciones. Las sociedades no llegan a la visión beatífica, ni a la vida contemplativa, sino sólo las personas, sin tarjeta de ningún club y sin ningún color político. Nos dice Graneris: "que no hay duda que al puerto de la vida eterna llegan los individuos de a pocos por vez, según los méritos personales; como no fue título suficiente la descendencia de Abraham, tampoco lo es, ni siquiera, la pertenencia al cuerpo de la Iglesia".

Los textos anteriormente citados no se oponen, de modo que no hay contradicción en Santo Tomás, sino complementación. La persona tiene *sumisión* como *socio* frente a la sociedad para alcanzar el bien común, pero *no* como hombre. Podría fundirse, dice Graneris, en esta fórmula: "Totus socius ordinatus ad societatem". La sociedad es un todo del cual el individuo es parte, pero el hombre frente a cualquier sociedad no solamente es parte, sino que puede ser otra cosa.

En la sociedad las personas pueden alcanzar fines supliendo las deficiencias particulares. Con el bien común surge una nueva unión ordenando un complejo orgánico de bienes. La cooperación y la división del trabajo no es la suma del trabajo individual ni siquiera es el desinterés del que trabaja para otro; es la integración del trabajo de cada uno obtenida con el concurso del

trabajo de todos. El hombre sería parte de la sociedad en cuanto a su fin específico, pero la persona con su riqueza en la comunidad universal, en el fin último que es Dios y la Beatitud, trasciende los límites de la sociedad temporal.

Si nos referimos al Magisterio de la Iglesia, Juan XXIII en su encíclica "Mater et Magistra" define al bien común como el "conjunto de condiciones sociales que permite a las personas el desarrollo expedito y pleno de su propia perfección". (Así leemos en los comentarios de la B. A. C., Madrid, 1968, pág. 28). Este concepto coincide con el que dimos en "El bien común en la Doctrina Tomista" en 1952, cuando dijimos que era el "conjunto organizado de las condiciones sociales, económicas y políticas de acuerdo a un fin ético, gracias a las cuales la persona humana puede alcanzar su fin o destino natural y espiritual, entregándose a la sociedad para alcanzarlo y devolviendo a ella más de lo que le ha dado en forma de sabiduría, virtud y belleza".

Asimismo la Iglesia nos habla de la "dignidad personal". Digno es lo que tiene valor por sí mismo y en sí mismo, es decir cuando el hombre tiende mediante su libre elección hacia el bien y libertad. Pío XI nos dice en la "Divini Redemptoris" que "la ciudad existe para el hombre, no el hombre para la ciudad". Juan XXIII, agrega: "en toda sociedad bien organizada y fecunda hay que colocar como fundamento que todo ser humano es una naturaleza dotada de inteligencia y voluntad libre y que, por lo tanto, de esa misma naturaleza nacen directamente al mismo tiempo derechos y deberes que, al ser universales e inviolables, son también absolutamente inalienables". Juan XXIII, en "Pacem in Terris" reitera la concepción de Pío XII en la alocución del 24-12-44: "La persona debe ser el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones".

La encíclica "Pacem in Terris" enumera a su vez los derechos: 1) a la conservación de la vida, 2) a la integridad física y salud, 3) a los medios para un nivel de vida dignos, 4) a la seguridad frente a los riesgos, 5) al honor y buena reputación, 6) a la propiedad privada, 7) al matrimonio y educación de los hijos, 8) a una justa retribución personal y familiar.

Otro tema vinculado al bien común sería el principio de "subsidiariedad". Proviene del latín que significa "apoyo", "ayuda", "auxilio" para suplir o completar algo que no puede hacerse por sí solo.

Según las Encíclicas "Quadragesimo Anno" y "Mater et Magistra" puede sintetizarse en los tres siguientes puntos:

- 1) "Deben dejarse a los particulares y grupos de rango inferior las atribuciones que éstos puedan desempeñar por su propia iniciativa y responsabilidad.

- 2) Los grupos de mayor jerarquía tienen por única finalidad el ayudar a los particulares y a los grupos inferiores, supliéndolos en los que ellos no pueden realizar por sí mismos; por lo tanto no deben reemplazarlos ni destruirlos.

3) El único caso en el que un grupo de mayor jerarquía podrá reemplazar a otro de orden inferior, es cuando este último carezca de los elementos indispensables (medios y personas) para poder actuar eficazmente. Por ello, la acción del Estado debe ser algo sólo supletorio con relación a la iniciativa privada” (*Orden Natural*, C. A. Sacheri).

Por lo expuesto llegamos a la conclusión de que el bien común temporal no existe si no se dan las condiciones sociales, políticas y económicas para que la persona alcance su propio bien y sólo pueden existir esas condiciones, cuando los fines comunes de los particulares se unen, estableciendo una “unión en el orden” pero reservando siempre las personas aquella relación beatífica con Dios, que es personalísima “homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua” (Santo Tomás, *S. Th.*, I-II, 21, 4).

Por encima de la sociedad política está la salvación de su alma, como se dice en el alcalde de Zalamea, “Al rey la hacienda y la vida se ha de dar, pero el honor es patrimonio del alma, y el alma sólo es de Dios”.

FEDERICO TORRES LACROZE
Universidad Nacional de Buenos Aires

ASTRA

ASTRA

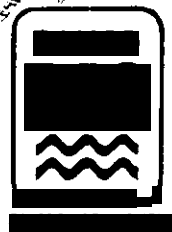
ASTRA

COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

BANCO RIO.

**-UN GRAN
CAUDAL
HUMANO Y TECNICO
A SU SERVICIO.**

casa central: San Martín y Cangallo - Buenos Aires casa matriz: Calle 8 esq. 50 - La Plata
centro propio de computación: Avda. Belgrano 913 - Buenos Aires y sucursales



IBERIA

Pone alas a sus sueños

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

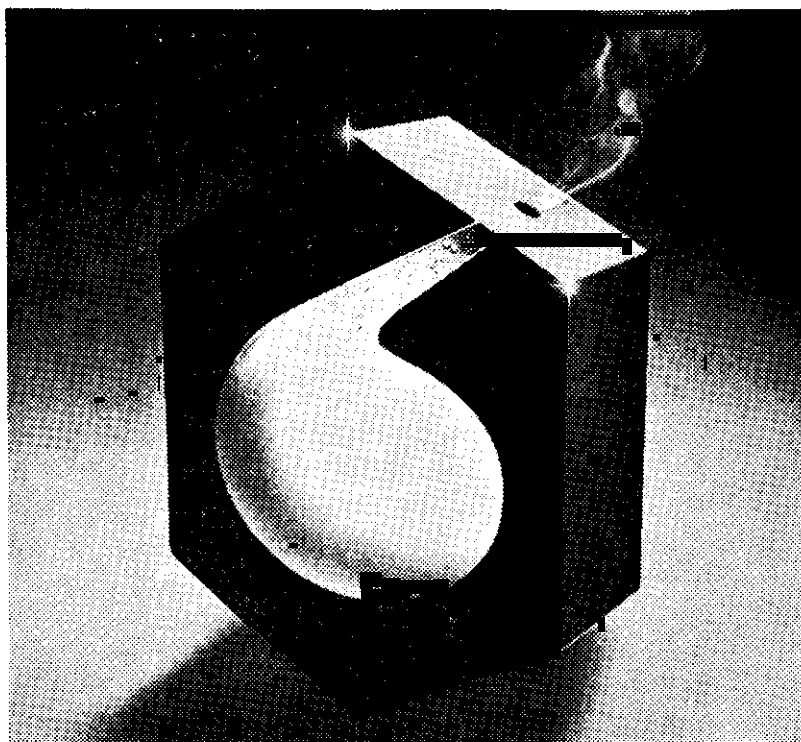
CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

•

Av. Corrientes 378 - 5º Piso

T. E. 49 - 1360 - 1364



La lámpara maravillosa.

La petroquímica es como la célebre lámpara de Aladino.

A partir de ella, en increíble profusión, puede surgir casi todo. Infatigable generadora de productos que satisfacen necesidades fundamentales del ser humano, esta industria es un símbolo de la época que nos toca vivir.

Y también activa creadora del futuro.

Porque los nuevos productos que se obtienen día a día significan posibilidades de progreso más amplias.

PASA, primer complejo petroquímico integrado del país, ha sido siempre motor de ese proceso incesante de creación de bienestar.

Porque de sus plantas salen a diario materias primas básicas que serán utilizadas por otras industrias y se transformarán en una enorme gama de productos: neumáticos, pinturas, detergentes, suelas de zapatos, envases, mangueras, vajilla, autopartes,

juguetes, etc. que significarán una vida mejor.

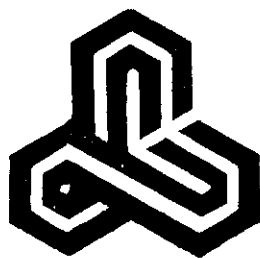
Un prodigio digno de aquella lámpara fabulosa. Sólo que real. Y no en el legendario Oriente. Aquí, en la Argentina.



PASA
PETROQUÍMICA ARGENTINA S. A.

**EL TEXTO
DE ESTA REVISTA
ESTA IMPRESO EN PAPEL
PRODUCIDO EN LA
PROVINCIA DE JUJUY,**

**CON MATERIA PRIMA
NACIONAL**



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina



FERRETERIA FRANCESA

CARLOS PELLEGRINI ESQ. RIVADAVIA - TEL. 35-2021/9

LA MAS GRANDE DEL MUNDO

EN HERRAMIENTAS

QUINCALLERIA

HERRAJES

PENSAMIENTO

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España

ESTANCIA
"BERSEE"



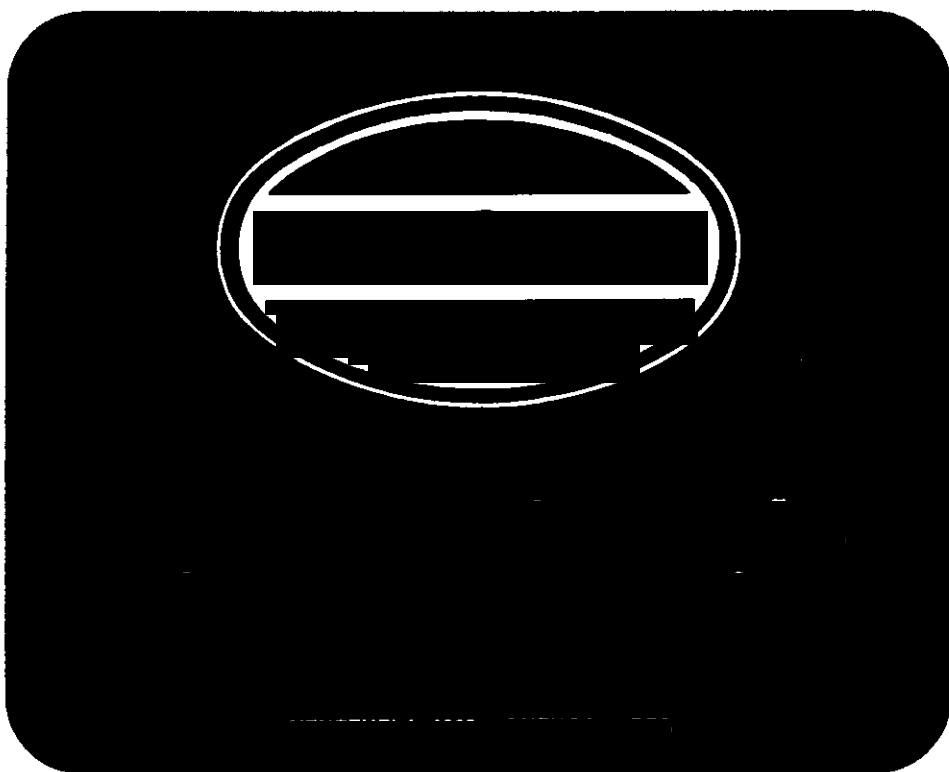
6465 - HENDERSON
C. C. 24 - T. E. 268



REPRODUCTORES
SHORTHORN
HEREFORD
y **HOLANDO ARGENTINO**



SEMILLAS FISCALIZADAS S.A.G.



YERBA MATE Y TE

Taragui 

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

DOUILLET y CAPPAGLI

Arquitectos

CORRIENTES 222

T. E. 31-3658

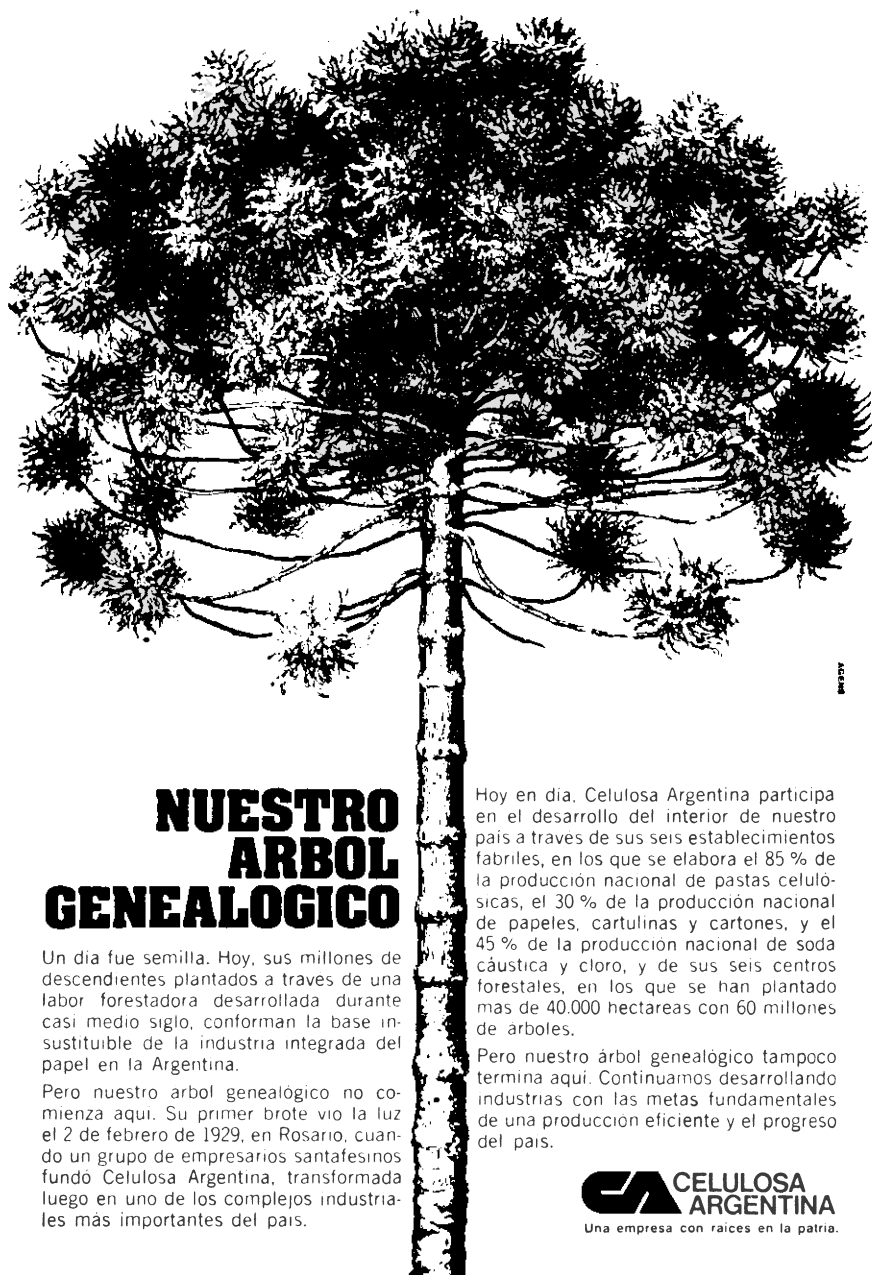
LA EMILIA

INDUSTRIAS TEXTILES

Sociedad Anónima Comercial,
Industrial y Financiera

Alsina 1565
BUENOS AIRES

AUSTRAL
LINEAS AEREAS



NUESTRO ARBOL GENEALOGICO

Un día fue semilla. Hoy, sus millones de descendientes plantados a través de una labor forestadora desarrollada durante casi medio siglo, conforman la base insustituible de la industria integrada del papel en la Argentina.

Pero nuestro árbol genealógico no comienza aquí. Su primer brote vio la luz el 2 de febrero de 1929, en Rosario, cuando un grupo de empresarios santafesinos fundó Celulosa Argentina, transformada luego en uno de los complejos industriales más importantes del país.

Hoy en día, Celulosa Argentina participa en el desarrollo del interior de nuestro país a través de sus seis establecimientos fabriles, en los que se elabora el 85 % de la producción nacional de pastas celulósicas, el 30 % de la producción nacional de papeles, cartulinas y cartones, y el 45 % de la producción nacional de soda cáustica y cloro, y de sus seis centros forestales, en los que se han plantado más de 40.000 hectáreas con 60 millones de árboles.

Pero nuestro árbol genealógico tampoco termina aquí. Continuamos desarrollando industrias con las metas fundamentales de una producción eficiente y el progreso del país.

**CA CELULOSA
ARGENTINA**
Una empresa con raíces en la patria.

La Hidrófila Argentina

S. A. C. I.

Adm. y Ventas
C. M. de ALVEAR 1247

1602 Florida
Tel. 760-9071/79

*UNA DE LAS FABRICAS MAS
IMPORTANTES DEL MUNDO. ES-
PECIALIZADA EN MATERIALES
TEXTILES PARA CURACIONES*

FUNDACION ENRIQUE ROCCA

Por sus Sostenedores

COMETARSA S. A.

DALMINE SIDERCA S. A.

L. O. S. A.

PROPULSORA SIDERURGICA

SANTA MARIA S. A.

TECHINT S. A.



CORDOBA 320

BUENOS AIRES